Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

Nro. **7** Julio - Diciembre 2015

DOSSIER "VIOLENCIA, IMAGEN Y CRUELDAD"

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

Edita:
Grupo de investigación, Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)
ISSN: 2255-3827

Edita el grupo de investigación Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref: 941719) de la Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL

Director Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid

Dir. Adjunto Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid

Secretario Diego A. Fernández Peychaux. IIGG-CONICET, UNLaM (Argentina)

Vocales
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España
Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid
Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid

Consejo asesor
Hugo E. Biagini. Universidad de Lanús/CONICET, Argentina
Carlos R. Braun. Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España
Mª José Falcón y Tella. UCM (Derecho), España
Olivier Feron. Universidade de Évora, Portugal
Antonio García Santesmases. UNED, España
Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. UNED, España
Antonio Hermosa Andújar. Universidad de Sevilla, España
Axel Honneth, Columbia University, Estados Unidos/USA
Regina Kreide. Inst. Cs. Políticas, Justus-Liebig Universität, Guissen, Alemania
Pablo López Álvarez. UCM (Filosofía), España
Eduardo Rivera López. Universidad Torcuato Di Tella/CONICET, Argentina
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza
Jonathan Wolff. University College London, Reino Unido

Comité Científico
Fernando Aguiar González. IESA, CSIC, España
José María Carabante Muntada. Centro Univ. Villanueva, España
Wolf-Jürgen Cramm, Univ. Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza
Felmon Davis. Union College Schenectady, NY. Estados Unidos
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España
Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia, España
Macarena Marey. Univ. de Buenos Aires, CONICET, Argentina
Barbara Merker. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Alemania
Eduardo Pellejero. Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
José Luis Pérez Triviño. Universitat Pompeu Fabra, España
Andrew Price, Universidad de Sheffield, Reino Unido
Damián Salcedo Megales. UCM (Filosofía), España
Ursula Wolf. University of Mannheim, Alemania

Dirección postal Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid

E-mail editorial@lastorresdelucca.org

Web www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial Romina Luppino

Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

SUMARIO

DOSSIER "Violencia, imagen y crueldad"
COMPILADO POR ARMANDO VILLEGAS CONTRERA

INTRODUCCIÓN

Violencias.
ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 9

ARTÍCULOS

Soberanía, crueldad y biopolítica Apuntes sobre el caso Ayotzinapa.
NATALIA ELIZABETH TALAVERA BABY 23

Tres síntomas de la sensibilidad social contemporánea en México.
ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS, ERIKA REBECA LINDIG CISNEROS..... 49

La imagen del desecho. Hacia un análisis de la estética del cadáver, el desaparecido y el cuerpo como basura.
ROBERTO CARLOS MONROY ÁLVAREZ, LAKSMI ADYANI DE MORA MARTÍNEZ 71

Género epidíctico y memoria pública de la última dictadura militar en Argentina.
MARÍA ALEJANDRA VITALE 111

ARTÍCULOS

Lo superficial y lo profundo. Max Weber, Leo Strauss y la índole práctica de la filosofía política.
LUCIANO NOSETTO..... 133

Algunas claves para una relectura de la autoridad.
EDGAR STRAEHLE..... 171

Sobre la comprensión de la historia en Marx. Las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas en torno al desarrollo de las fuerzas productivas.
MATÍAS CRISTOBO 209

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015:
ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Una iglesia en cambio. 50 años del concilio Vaticano II. La recepción del concilio en España.
JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA 235

TRADUCCIONES

Estado.
HERMANN HELLER..... 277

RESEÑAS

Rendueles, Cesar. (2015). *Capitalismo canalla: una historia del capitalismo a través de la literatura.* Seix Barral: Barcelona. 218 pp.
ANTÓN SÁNCHEZ TESTAS 309

Graeber, David. (2015). *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia.* (Joan Andreano Weyland, Trad.). Barcelona: Ariel. 292 pp.
IÑIGO PÉREZ IRIGOYEN 317

Falcón y Tella, María José. (2015). *Derecho y literatura.* Madrid: Marcial Pons. 255 pp.
NURIA CUADRADO GAMARRA 325

ENVÍO DE ORIGINALES

POLÍTICA EDITORIAL 330

EDITORIAL POLICY 332

NORMAS DE PUBLICACIÓN 334

PUBLICATION NORMS 340

FECHA DE PUBLICACIÓN N°7: 28/12/2015

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015:

DOSSIER

VIOLENCIA, IMAGEN Y CRUELDAD

Armando Villegas Contreras, compilador

Violencias.

~

Violences.

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
Universidad Nacional Autónoma de México
--
anamaria_martin@terra.com.mx

RESUMEN En este artículo se reflexiona críticamente el uso de la noción de violencia cuyo efecto discursivo más grave es oscurecer el lema de que la violencia no es lo contrario de lo "natural" sino una fuerza de intervención necesaria para oponerse precisamente al ejercicio del poder. Ejercicio que sin duda es igualmente violento en su sentido originario de institución de lo estatal y conservador (pues hay permanencia de los aparatos de poder tras el origen).

PALABRAS CLAVES fuerza, efectos realizativos o performativos del discurso.

--

ABSTRACT In the present paper it is developed a critical reflection on the use of the term violence in which its primarily effect obscured the lemma that violence is not the opposite of the "natural" but an intervention forcé which opposed the acts of power. Action similarly violent in the sense of Institution and equally conservative (there is permanence of power in the origins).

KEY WORDS Force, performative effects of discourse.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 9-20

RECIBIDO 14/08/2015 APROBADO 07/12/2015

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Este se pretende un ensayo filosófico. Su propósito es anteceder y presentar, si cabe, algunas reflexiones sobre las violencias actuales y el vocabulario con el cual son referidas y descritas. Ante todo: ¿Por qué dedicar una reflexión más a la cuestión de la violencia?[1] ¿No se ha dicho ya demasiado? Bien podría responderse así: es precisamente porque se habla en demasía, con drama, exceso y suficiencia discursiva a la manera del *mainstream*, por lo que se debe seguir reflexionando. Esta vez, críticamente, con el fin de poner en cuestión lo que día tras día la mayoría de los medios de comunicación vuelven puro espectáculo, de manera estandarizada en función de criterios empresariales y comerciales, diagnosticando la influencia "desnaturalizante"[2] de cualquier fuerza actuante en lo social. Los medios parecen estar convenciéndonos de que ninguna sociedad moderna puede sobrevivir una vez resulta sitiada por la violencia explícita

1 Al pensar en la violencia es preciso distinguir el fenómeno o hecho violento de la palabra que lo designa. Moverse sin más de un dominio discursivo a otro no discursivo tiende a crear confusión allí precisamente donde lo que se busca es la claridad, la reflexión, el análisis cuidadoso. Una de las maneras de confusión menos recomendables es la de extender la violencia y su carácter negativo a todo aquello que implique el uso de una cierta cantidad de fuerza. Se trata de un abuso, de una generalización por la que se pierde precisión, especificidad por la que una guerra puede ser tan malamente violenta como un gesto de rechazo o un saludo no correspondido. Otra manera de abuso es hacer preceder el valor negativo de la expresión "violencia" sobre su carácter descriptivo. Como estos dos, es posible registrar muchos abusos más, igualmente desaconsejables. Por ello convendrá que distingamos el sustantivo violencia y determinemos sus significados, y singularicemos el adjetivo violento(a) analizando sus usos. Hay en efecto batallas violentas como hay gestos o respuestas violentas, imágenes violentas y lugares violentos; hay también violencia desatada en ciertas ciudades del país y violencia de género a la base de nuestra cultura. En todos estos ejemplos lo "violento" no indica lo mismo. Hemos oído hablar de violencia legítima o ilegítima, de violencia necesaria, de violencia productora de realidad como en el caso de una explosión en alguna estrella que dé lugar a nuevos mundos, o la violencia de una institución que impone ciertas reglas a una comunidad y muchas maneras más en las cuales se intenta pensar el sentido de violencia.

2 Hace 26 siglos Aristóteles definió la violencia como un movimiento en contra del orden cosmológico de la naturaleza. Así, por citar un ejemplo el río desbordándose no cometería acto de violencia alguno puesto que dicho cambio pertenece desde ya a la propia regularidad con la que la naturaleza dota de fuerza a lo vivo y lo no vivo sobre la Tierra. Hoy conservamos en el español cotidiano y coloquial el valor y sentido de la "no naturalidad" de la violencia juntamente con su significado de fuerza excesiva. Paradójicamente también conservamos en el discurso habitual el rasgo de necesidad de la violencia, es decir su necesidad natural, intransformable. Por ejemplo pensamos que debe haber una violencia que conserve (el estado frente al narcotráfico, por citar lo más socorrido), positiva y naturalizada, junto con una primera violencia instituidora del orden social –mediante leyes y principios junto con sus valores asignados de una vez y para siempre-, mediante la ley del estado o el acto divino de creación.

ajena a su convicción más íntima. Pero esta convicción es una ficción, y afortunadamente no es compartida por el activismo social y la teoría crítica. Tampoco se comparte el diagnóstico de la que procede que no es sino una serie de descripciones a partir de un vocabulario cuyo centro es el término violencia, cuya referencia se considera evidente. En realidad es una fuerza, oculta para los hablantes, que produce la referencia, es decir la relación entre la palabra y su referente. Naturalizada la referencia, incluso se diría normalizada, el término violencia se valoriza negativamente y se lo utiliza desmesuradamente, hiperbólicamente, como correlato del mal y la enfermedad social. La conclusión es que la sociedad es la enferma, ya sea por el narcotráfico o la protesta social que toma la calle, y no el Estado y sus instituciones los cuales deberían ejercer su función "natural" de cuidar la salud del cuerpo social. Esta versión es además de conservadora, (neo) liberal y colonial en su justificación del ejercicio del poder, simplificadora y ambigua. No hay poder que se ejerza sin violencia conservadora; la violencia no es propiedad de los otros, los infractores, sino que procede del uso monopólico de la fuerza política ejercida por el estado y la fuerza económica ejercida a través de los mercados. La prensa de izquierda, si así pudiéramos nombrarla, de manera ambigua reclama al estado no cumplir su labor de cuidado del cuerpo social frente a la embestida del narcotráfico, por ejemplo. La opinión pública y massmediática parece atrapada entre una idea de violencia considerada negativamente y la necesidad de la violencia, por ejemplo de las autoridades para detener las fuerzas "desnaturalizantes" del narcotráfico y los políticos corruptos. Ante este panorama podríamos preguntarnos si son este tipo de discursos públicos los paradójicos, o sea el uso ambiguo de la expresión y el valor que la acompaña en situaciones específicas, o bien hay algo en la propia palabra que confunde a los hablantes. Algo, se diría, en su historia, tanto en sus usos políticos como populares de opinión. No podemos esperar tampoco una explicación más satisfactoria procedente de otros lugares de producción y circulación del discurso (opinión y saberes), como la academia por ejemplo; es decir, no habría que esperar una explicación convincente y persuasiva sin antes tener claridad respecto a que dice locutivamente, que se quiere decir, en el orden de las condiciones de enunciación, y con qué efectos académicos, sociales, políticos, etc., mediante la expresión *violencia*.

Para ello el escenario donde tiene lugar esta expresión es tan importante de precisar como los diversos significados o usos de la palabra, así como también es importante conocer los efectos o la eficacia discursivo-realizativa de su uso. Los escenarios son, sin duda, la imagen que circula en pantallas de televisión, en las redes sociales y en la prensa escrita y radiofónica y sus intercambios,[3] incluyendo su influencia sobre la opinión. No son éstos los únicos escenarios de presencia gráfica de la violencia, pero sin duda son los más impactantes. Si no somos testigos o víctimas directas de actos de violencia, el único recurso mediato y mediado para tener esta experiencia se concentra en los llamados medios teletécnicos y artefactuales. De ellos basta saber que no reflejan de manera inmediata la realidad sino que la producen técnicamente presentando una imagen apropiada de ella. Apropiada en un doble sentido: adecuada a las expectativas de un público y como producto de decisiones y ejercicios de sentido y técnicos privados. Ahora bien, en ambos sentidos la imagen de la violencia no es el doble de lo que ocurre; es más bien, *lo que ocurre* al modo de imagen. Esto es que la imagen tiene lugar como presencia protética de la violencia, una presencia acotada, decidida de antemano por acomodarse a las expectativas y a los requerimientos formales de la técnica de transmisión y a las decisiones de sentido de quienes de manera privada se han apropiado de los medios para hacer circular la información (las cadenas nacionales e internacionales bajo la forma de empresa o industria de la información y la imagen). Sin analizar con cuidado las formas de apropiación de la imagen, poco podemos concluir sobre una violencia de la que sabemos casi exclusivamente a través de dispositivos analógicos y digitales de reproducción de la mirada y del decir sobre la mirada.

Así las cosas, el sentido de la violencia nos llega en forma escenificada, y es esta puesta en escena (montaje) la que debe ser enfocada y discutida porque es ella la que construye el sentido (moral, patético, político, ético o epistemológico) de lo que llamamos violencia. Una vez dicho lo cual, habrá

3 Hemos de sumar a lo anterior las figuras de la subjetividad que resultan de estos intercambios y que a su vez los suscitan. Las figuras de autoridad de comentaristas y productores de la noticia, las empresas que controlan la información y sus portavoces, la figura de un público o receptor más o menos pasivo, más o menos dominado ideológicamente y con poca paciencia para tolerar la invención cuando ésta lo aparta del hábito, la estandarización y la seriación de los comportamientos sociales.

que apuntar igualmente a la variedad de significados que la presentación o exhibición de la imagen de la violencia despliega. Cualquiera que sean estos significados y el valor descriptivo, explicativo o ético que comportan, lo cierto es que se experimentan como calificativos de una situación dada cuando, en realidad, poseen la determinación y la fuerza de presentarnos la situación de cierta manera. Por ejemplo la acercan a nuestra mirada, la introducen mediante las pantallas en nuestra vida doméstica, la vuelven nuestro acompañante permanente si así lo decidimos apretando un botón, encendiendo una aparato. Es decir que la imagen atraviesa la barrera que creemos separa el espacio y el tiempo públicos del espacio y tiempo íntimo, reservado. Esto se ha dicho mucho, pero conviene recordarlo y precisarlo. La imagen atraviesa la frontera entre lo público y lo que muchos llaman lo privado, o bien, y esto parece más interesante, fabrican lo privado y lo público e imponen sus relaciones. La condición de cercanía e intimidad de la imagen nos hace olvidar que nos ha sido presentada, es decir construida de cierta manera uno de cuyos rasgos distintivos es que esa construcción se oculta, se retira de la imagen final en la pantalla. No se tiene experiencia de la violencia, en general, más que así. Ello supone una suerte de tecnificación (mecánica, analógica o digital) de la violencia cabe la imagen, en la inmanencia de la misma y su propia lógica o retórica: la violencia siempre aparece inscrita por la imagen (su inyunción o vínculo forzoso, su disyunción deconstructiva y diferencial y el exceso de sentido del acontecimiento de su exhibición).

Volviendo a los múltiples modos (de ejecución, de operación y de padecimiento) de la violencia diremos que, además de la violencia en imagen podemos distinguir una violencia que se resiste a ser configurada. Esta violencia bruta, o más bien esta fuerza que se experimenta no es más real que la violencia de los medios o violencia artefactual, fabricada en suma y que le pertenece a la decisión y la actividad misma de la exhibición de la imagen. La resistencia a desaparecer o a cualquier tipo de configuración estabilizadora del sentido a través de una enmarcación en categorías metafísicas bipolares (naturaleza/cultura, animal/humano, etc.) es propiamente un exceso semántico pues escapa, no se deja reducir a modelos semánticos determinados históricamente. Se diría que: primero,

evidentemente hay violencia ejecutada en la configuración de la imagen, en el hecho de que en nuestra sociedad moderna la información, entre otras mediaciones, constituye la experiencia y no tenemos más experiencia que la que los medios nos entregan, instituida y normalizada. Esta condición es un hecho de violencia y es lo primero que debemos interrogar. No tanto para dudar de si existe o no el hecho violento anterior a la imagen que lo duplicaría, sino para estar vigilantes respecto a cómo se nos exhibe, porque de ese cómo específico depende el sentido que demos a la violencia y a lo violento. En este sentido cabría decir que la violencia es constitutiva de la imagen con el resultado de que la exhibición de la violencia es ella misma una acción de fuerza, una acción que violenta la mirada, la orienta, la torna fotográfica, la acerca o la aleja globalizándola, resuelve por nosotros los espectadores al ubicarnos como tales, en el polo pasivo de la información. Segundo, siempre es factible el arribo abrupto e inesperado del exceso semántico y de sus impactos, un exceso compañero del devenir y la sobrevida de la imagen. Exceso que va más allá del origen asignado del sentido (iconográfico, semiótico, lingüístico, lógico etc.)

No obstante, esto no es aún todo lo que en relación con la violencia puede reflexionarse, restan por hacerse otras tematizaciones. Llamamos actos violentos a los que otros cometen contra nosotros; en breve, la violencia siempre es el resultado de lo que nuestros enemigos llevan a cabo contra nuestros hábitos. La fuerza que nosotros aplicamos contra seres, objetos y situaciones nunca será considerada violenta, disruptiva sino todo lo contrario: genera lo que estamos acostumbrados. La violencia contra la naturaleza, contra los animales que ingerimos y que reducimos a explotación necesaria y por ende natural (de la tierra, del hábitat, de los alimentos, etc.), no suele ser vivida como violencia. Por lo tanto, la palabra violencia distingue siempre una mismidad desde la que se analiza, un nosotros de un ellos, una norma de un rompimiento de la norma, un bien de un mal. La violencia instituye la oposición antagónica entre lo correcto y lo incorrecto, y no a la inversa. Como otros tantos conceptos productivos, fabrica aquello de lo que dice derivarse, instituye su causa. Frente a este tipo de palabras retóricas convendrán ciertas precauciones. Habrá que fijarse en cómo se produce la relación entre la palabra dicha –violencia-

y su referencia –lo violento mismo- porque esta relación referencial no es inmediata sino fabricada. Y curiosamente es fabricada no mediante un acto inaugural y originario del sentido sino mediante la puesta en escena (discursiva) misma de la expresión. De ahí que sea muy importante tomar parte activa en ese acto de enunciación; sin importar el tipo de análisis que llevemos a cabo (sintáctico, lógico, retórico o pragmático, deconstructivo o crítico entre otros muchos) debemos desprendernos del automatismo con el cual hacemos frente a los actos de enunciación mediáticos. Se diría que, como los viejos formalistas rusos y los poetas modernos por ellos estudiados, debemos probar de desautomatizar la relación con lo dicho, y también, por otro lado, con la imagen. Me atrevo a decir que esta ocasión, este coloquio nos ofrece sin reservas varias experiencias de desautomatización de nuestra relación con lo dicho, con el hacer del decir y con el hacer de la mirada.

No obstante la afirmación anterior por sí misma resulta empobrecedora[4] si no se vincula la imagen y lo escrito con los efectos inmediatos atados a su aparecer público en un soporte como el que nos sostiene. Un coloquio, una conversación contribuye a la vida de la academia en un sentido muy específico: se atribuye el derecho de postulación sin condición o sin reserva alguna (política, institucional, incluso ética), lo que equivale a una práctica de la crítica (tras su deconstrucción). Si bien han existido diversos métodos de crítica y varias teorías se han elaborado para fundamentarlos, lo cierto es que toda crítica pese a sus singularidades de aparición y de decisión, ejerce una resistencia contra la autoridad de una verdad que omite la historia y las condiciones de su propia generación o producción. La crítica en este sentido es revisionista: somete la historia de la verdad a una revisión sustantiva. Esta condición de la academia querrá que un ensayo como éste sea dedicado al ejercicio o a la práctica de una crítica de la violencia. Ahora bien, ¿qué caracteriza o debe caracterizar tal crítica? Será una crítica sin condición, no supondrá a su objeto –la violencia- como algo dado natural e intransformable y ejercerá el derecho de proponer para su objeto de análisis un estatuto

4 Se trata de una pobreza de entendimiento puesto que el poder de la imagen, que dice mostrarlo todo y por lo tanto descubrir la verdad en el mismo gesto de aparecer públicamente, nos exime de reflexionar. ¿Cómo se *fabrica* la imagen? ¿Qué decisiones han intervenido para configurarla así y no de otra manera? ¿Cuál es su fuerza fáctica (de hacer realidad) y cómo procede?

y una historia desautomatizados, productos del análisis crítico y no de la imagen de la violencia como origen de su sentido (por el contrario la imagen de la violencia y la violencia que reduce su fuerza a lo que la imagen presenta nos hablan de eficacia de la imagen y no de asignación de un único origen). A cada imagen le corresponde un análisis específico dada la singularidad del acontecimiento de su aparición y las formas que la prescriben. Lejos del análisis queda también el propósito valorativo: no hay ni buenas ni malas violencias sino violencias eficaces para esto a aquel propósito. En este aspecto que la crítica permite avizorar, la violencia no es absoluta sino pragmática.Y lo que la imagen de la violencia dice de sí misma no es jamás más interesante que lo que no deja ver: su fabricación y las formas de exclusión de la mirada que realiza su misma puesta en escena del sentido. Lo que omite es lo que produce realidad, una realidad tanto más impactante cuanto menos claro es su proceder. Precisar por lo tanto cómo se produce la violencia, quién o que aparato la produce y reproduce será siempre tarea prioritaria de la crítica. Esta deberá acompañarse de un trabajo de calificación de la violencia y de su fuerza: la violencia siempre es un acto de algo (violencia de género, violencia genocida, violencia homicida, violencia semántica, incluso violencia de la crítica). Lo anterior deberá interrogarse junto con lo que creemos saber de la imagen de la violencia hoy: lo que creemos saber de la violencia a través de una imagen obsesiva es su crecimiento sin límite, su presencia totalizante que lo invade todo. Justamente esta *hiper*presencia y su supuesto llamado a las autoridades para que den fin de una vez por todas a esta situación nos responsabilizan respecto a ciertas tareas críticas de pensamiento sin concesión.

Acabemos estas consideraciones: ¿Será violencia todo lo que así es clasificado o más bien producimos violencia discursiva a través de la manera estereotipada (mainstream) en la que se nos presenta? ¿Habrá que pensar entonces en más de un tipo de violencia? La primera tarea es distinguir con cuidado qué se quiere nombrar o referir con esa palabra. Violencia significa en primera instancia que algo nos es impuesto "por la fuerza", sin nuestro consentimiento explícito y además, algo que en cierto sentido pervierte el curso habitual de las cosas, esto es que fuerza un determinado resultado

o acontecer. En este sentido la nacionalidad, esto es la pertenencia a un estado nación por derecho de nacimiento, la lengua que hablamos y en la cual reflexionamos, y particularmente el género nos son impuestos violentamente; nadie nos ha consultado nuestra opinión al respecto. Ciertamente, como se decía más arriba siempre hay más de una violencia. Los individuos que todos somos –ciudadanos, usuarios del idioma, hombres o mujeres- recibimos continuamente una configuración determinada por reglas o normas que actualizan repetidamente –iterativamente- lo que decimos ser. Hay pues una fuerza de reconfiguración que actúa contra la posibilidad de que nos comportemos de cualquier otra manera. Lo iterativo, según Jacques Derrida, es lo que excede la repetición pero habita en ella, repetición cuya fuerza, intensivamente aplicada no llega a garantizar la exacta actualización de lo mismo; esta fuerza –diremos- está a expensas del azar y sus transformaciones. En estos casos la violencia que nos forma como ciudadanos de hablamos cierta lengua y representamos uno de los dos géneros impuestos es distinta de una violencia originaria: se trata más bien de una violencia conservadora. Para romper con ella, para conformarnos de otra manera que como hablantes de una lengua, ciudadanos y hombres o mujeres se requiere una fuerza que se oponga a la violencia conservadora. La vida de los migrantes que deben luchar desde fuera de la legalidad ciudadana, desde otra lengua y la vida de los transexuales es prueba de las fuerzas que entran en acción para sobrevivir contra la imposición sostenida siempre una vez más (iterada) de las reglas. Incluidas de manera determinante aquellas que configuran el género como una bipolaridad jerárquica. A este respecto se debe distinguir entre la violencia que instituye el género en el sentido mencionado, aquella que tiene por finalidad conservar la bipolaridad jerárquica y la violencia que pone en cuestión y desestabiliza esa alternativa como la única posibilidad de elaboración de las experiencias de lo humano. Habrá que distinguir por igual los recursos de una y de otra forma de violencia, antes de introducir en el análisis, de manera simple, su valor positivo o negativo que dependerá de quién resulte ser el agente de tales fuerzas, de quien las padezca o las instrumente. El mismo tipo de pregunta debemos hacer una vez que establezcamos que hay violencia étnica o racismo constitutivo de nuestra cultura; ¿qué instrumentos pone en juego el racismo?, ¿con cuáles instrumentos hemos de resistirnos y

desbaratar sus fuerzas? ¿Bastan las políticas públicas, el derecho y su propia violencia conservadora, la llamada fuerza de ley, compulsiva y que obliga a los ciudadanos? Y lo que es más, ¿podremos aspirar algún día a un estado de cosas libre absolutamente de la violencia? O por el contrario, el escenario que hoy podemos calcular siempre será propenso a las fuerzas compulsivas?

La segunda tarea, una vez hayamos reflexionado y dado ciertas respuestas a las interrogantes de la primera, debe considerar el *hacer la historia* de cada violencia para mostrar que su ejecución y sus efectos no son inevitables aunque sean ciertos y hayan sido producidos. La crítica de las violencias es el umbral de la historia o del relato del devenir de las violencias: aunque veamos hipertrofiada la presencia de la violencia en la imagen tele-transmitida, lo cierto es que no es algo reciente ni simple: es siempre heterónoma y multifactorial (global y nacional, nacional y local, privada y pública, criminal y delictiva, etc.). Así la violencia, o lo que le es propio, presente en todas las violencias no es anterior al acto violento sino su constante trabajo de distinción de dos campos o dos polos a la manera del paradigma de lo bueno y lo malo. Habrá que librarnos –quizás y si es hoy posible– de esta producción de un escenario bipolar desde donde ejercer la acción crítica del pensamiento. Habrá entonces que liberarnos de un hábito de pensamiento que ha acompañado la reflexión sobre la violencia durante muchos siglos y que ha dado forma a nuestra cultura. Intentaremos por lo tanto hacernos otros en el ejercicio crítico del pensamiento, al mismo tiempo que combatimos la violencia de nuestros hábitos de pensamiento para pensar la violencia.

Bibliografía

Austin, J.L. (1980). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones.* (J. O. Urmson, comp.). Barcelona: Paidós.

Benjamin, W. (1979). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos II*. (J. Aguirre, trad.). Madrid: Taurus.

Benveniste, E. (1987). *Problemas de lingüística general II.* (J. Almela, trad.). México: Siglo XXI.

Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía.* (C. González Marín, trad.). Madrid: Cátedra.

Derrida, J. & Stiegler, B. (1998). *Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas.* Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Nietzsche, F. (1983). *Genealogía de la moral.* (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza editorial.

Soberanía, crueldad y biopolítica. Apuntes sobre el caso Ayotzinapa.

~

Sovereignty, cruelty and biopolitics. Notes about Ayotzinapa.

NATALIA ELIZABETH TALAVERA BABY
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
--
natalia_2902@hotmail.com

RESUMEN El presente trabajo analiza el caso Ayotzinapa, en México, a la luz de los aportes del psicoanálisis y de la teoría crítica. Respecto al primer campo, interesa retomar la articulación de la soberanía, el poder y la crueldad, desarrollada en las conversaciones mantenidas entre Freud y Einstein, en 1932. En lo que atañe al campo de la teoría crítica, recurriremos a los trabajos deconstructivos de Derrida en torno a los planteamientos freudianos, y a su propuesta sobre el "acontecimiento". Asimismo, se retomarán los trabajos de Foucault sobre el concepto de "biopolítica", "racismo de Estado" y "poder disciplinario", y los aportes de Achiller Mbembe sobre la "necropolítica". Presentamos la tesis de que la coexistencia entre lógicas de poder, que parecerían ser contradictorias -la soberanía y la crueldad, el biopoder y la necropolítica- es posible en la realidad actual del Estado mexicano.

PALABRAS CLAVES Ayotzinapa, Soberanía, Crueldad, Biopolítica, Necropoder, Necropolítica.

--

ABSTRACT This essay analyzes the Ayotzinapa case in the light of the contributions of psychoanalysis and the critical theory. Regardin the first

field, interested return the articulation of sovereignty, power and cruelty, developed in the conversation between Freud and Einstein, in 1932. In regard to critical theory field, we will appeal to Derrida's deconstructive works about Freud's approaches, and his proposal on the "event". Also, we will resume the Foucault's works about the "biopolitical", "State racism", and "disciplinary power" concepts, and the Achiller Mbembe's contributions about the "necropolitics". We present the current thesis that the coexistence between logics of power that would seem to be contradictories –sovereignty and cruelty, biopower and necropolitics- is able in the current situation of mexican state.

KEY WORDS Ayotzinapa, sovereignty, cruelty, biopolitics, necropower, necropolitics.

RECIBIDO 14/08/2015 **APROBADO** 07/12/2015

I. Presentación del caso Ayotzinapa

El 26 de septiembre de 2014, estudiantes pertenecientes a la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa "Raúl Isidro Burgos", en el estado de Guerrero, habían organizado actividades en distintas zonas del estado para costear los gastos de una protesta que tendría lugar el 2 de octubre en la capital del país. En su movilización hasta el municipio de Iguala, fueron reprimidos brutalmente por la policía municipal, estatal y federal y por un grupo de civiles armados. De este enfrentamiento resultaron 25 heridos, 7 muertos y, hasta la fecha, 43 desparecidos. Dentro de los cuerpos encontrados en el lugar del hecho estaban los restos del joven estudiante Julio César Mondragón, cuyo rostro había sido cruelmente desollado (Cano, 2014).

Ante la ineficacia de las autoridades, se organizó una búsqueda encabezada por los padres de los estudiantes desaparecidos y sus compañeros. Pronto, tal iniciativa adquirió la magnitud de una marcha nacional e internacional que, bajo la consigna "Vivos se los llevaron, vivos los queremos", exigía justicia y la presentación *con vida* de los 43 normalistas (Gómez, 2014; Ocampo, 2014). Este hecho tuvo un impacto mundial, pero no fue suficiente para obligar al Estado mexicano a cumplir con el deber de impartir justicia. Como un intento de disimular su impunidad, primero apresó a 22 policías, presuntos sospechosos del tiroteo y del asesinato de tres estudiantes; después, se detuvo a José Luis Abarca, ex alcalde de Iguala.

Con el argumento de que el caso era "un asunto del ámbito local", la Procuraduría General de la República (PGR), órgano estatal de impartición de justicia, se mantuvo al margen de las averiguaciones. En varias ocasiones, los padres de los 43 desaparecidos, sus compañeros y muchos simpatizantes exigieron al Secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, la implicación de las fuerzas federales en la búsqueda de los normalistas (Ocampo, 2014). Pero en todos los casos, se obtuvo una respuesta negativa por parte de las autoridades (Martínez, 2014). No obstante, bajo la presión que ejercieron notablemente los medios de comunicación externos a los grandes monopolios televisivos de México, la PGR finalmente accedió a investigar el caso. En el proceso de búsqueda se hallaron innumerables fosas comunes, repartidas a lo largo y ancho del municipio de Iguala. Los cuerpos encontrados estaban calcinados,

por lo que era imposible identificarlos por medio del ADN. Fue así que el Centro de Derechos Humanos de Tlachinollán, en conjunto con los padres de los estudiantes desaparecidos, solicitó la ayuda del Equipo Argentino de Antropólogos Forenses (EAAF), reconocido mundialmente por su gran labor en la identificación de personas desaparecidas durante el tiempo de la dictadura en su país. Sin embargo, dicho grupo así como los familiares de las víctimas fueron tratados con hostilidad y obligados a mantenerse al margen de la investigación: no se les permitió acceder a las fosas clandestinas ni recabar muestras para su correcto examen. Todo el material que podían obtener debía ser entregado por las autoridades mexicanas (Camacho, 2014).

La desaparición de los normalistas y de otros sujetos sociales ha sido un *continum* en la historia de México. Pone de manifiesto "la violencia del brutal neoliberalismo que en México se mantiene mediante el narcogobierno" (Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente, ERPI[1]), en La jornada, 2014) y que sólo un análisis crítico puede revelar en su lógica y en su estructura.

En el siguiente trabajo articularé una reflexión sobre el caso Ayotzinapa y trataré de exponer con algunas categorías de la teoría crítica que el asunto puede ser explicado como el resultado de cierto estado contemporáneo que articula la vieja soberanía, la vieja crueldad, el derramamiento de sangre y la noción de biopolítica foucaultiana.

II. Soberanía y crueldad

El caso de Ayotzinapa se extiende más allá de lo anterior. No es un hecho aislado sino el eslabón de una larga cadena de violencia que ha caracterizado por muchos sexenios al estado mexicano, quien se vale de la tortura, la desaparición y la masacre de miles de personas como estrategias de control y dominación. Como ya lo había señalado Freud, "el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que inflamarían a los individuos" (Freud, 1915: 281).

1 Vieja guerrilla de los años setenta.

Para analizar este caso, es pertinente recurrir a algunos aportes de la teoría psicoanalítica que giran alrededor de las nociones de "Estado", de "crueldad" y de "poder". Uno de los textos en el que puede apreciarse la articulación de estos términos es *¿Por qué la guerra?* En él está contenida la correspondencia intercambiada entre Freud y Einstein, realizada en el año de 1932.

El diálogo inicia con una pregunta problemática de Einstein, a saber, si "¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?" (Freud, 1933: 183), pues el avance de la ciencia moderna, en especial de la física, parece no responder acertadamente al ideal de erradicar por completo los enfrentamientos bélicos; por el contrario, ha contribuido a su perfeccionamiento. El físico alemán no omite señalar una posible solución al problema. Sugiere "la creación, con el consenso internacional, de un cuerpo legislativo y judicial para dirimir cualquier conflicto que surgiere entre las naciones" (Ibíd., 184). Solución que, para ser efectiva, requiere que todos los estados nación estén dispuestos a renunciar absolutamente a su soberanía, pues la ligazón inquebrantable entre el derecho y el poder impide que sea de otra manera. No obstante, Einstein subraya que el hecho de que en la actualidad –hablamos de 1932– no haya rastro de "una organización supranacional" pone en evidencia la existencia de "factores psicológicos" que obstaculizan el alcance de un ideal utópico de paz. Sin mencionar, además, el insaciable "afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones [y que] es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional" (Idem).

Freud concuerda con el planteamiento de Einstein acerca del nexo entre el derecho y el poder. Pero propone sustituir el término de "poder" por el de "violencia". Aseverando que ésta es condición de aquél, sitúa a la violencia en el principio de los conflictos humanos. Para explicar esta relación, parte del mito de la horda primitiva, conformada por hombres que regulaban sus relaciones mediante la fuerza muscular: la voluntad del más fuerte definía la organización social de la horda. Posteriormente, con el avance de la técnica, los instrumentos y las armas sustituyen a la fuerza física y colocan a la capacidad intelectual por encima de la jerarquía. En ambos casos, el objetivo es la muerte del contrincante. Pero este fin puede

ser estorbado por la observación de que la esclavitud del enemigo puede ser de utilidad. "Entonces la violencia se contentará con someterlo en vez de matarlo. Es el comienzo del respeto por la vida" (Ibíd., 188). Este sistema social regido por la violencia pronto dio paso al derecho. La transición fue posible a partir "del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles" (Ibíd., 189). El derecho, entonces, es el poder de un grupo unido, de una comunidad, que se opone a la violencia de la voluntad individual. Pero el derecho es también una forma de violencia que se dirige a cualquier individuo que amenace la estabilidad y la cohesión colectivas. Por medio de sus leyes determina "la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura" (Idem).

Al igual que Einstein, Freud piensa en la necesidad de crear una institución capaz de centralizar la violencia y prevenir cualquier conflicto armado. Una institución a la que se le otorgue un poder incondicional, según las exigencias de un ideal universal. Este ideal que surge a raíz de lazos sentimentales o identificaciones no tiene la suficiente fuerza para unir a la humanidad entera. Y los continuos enfrentamientos y masacres que narra la historia son una demostración de ello. Pareciera ser que "en nuestra época no existe una idea a la que pudiera conferirse semejante autoridad unificadora", y que el derecho, más que apoyarse en la ilusión de un mundo ideal, "no puede prescindir de apoyarse en la violencia" (Ibíd., 192).

La preocupación de Einstein sobre el tema se extiende a otro problema: "¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? (Ibíd., 185). La única respuesta que encuentra es la de suponer que en el interior del hombre descansa "un apetito de odio y destrucción" (Idem). Por su parte, Freud responde que, según sus investigaciones psicoanalíticas, es posible afirmar la existencia de dos tipos de pulsiones: las pulsiones eróticas y las pulsiones destructivas o de aniquilamiento. Ambas son necesarias para el curso regular de la vida orgánica. De ninguna manera puede pensarse en su funcionamiento aislado; siempre están conectadas y, en la mayoría de los casos, una depende de la otra para alcanzar su meta. En este sentido, a la afirmación de Einstein de que la tendencia en el hombre al odio y a

la destrucción es la fuente originaria de todo gusto por la guerra, Freud añade la consideración de una mezcla pulsional: "cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a ese llamado toda una serie de motivos, nobles y vulgares, unos de los que se habla en voz alta y otros que se callan" (Ibíd., 193). Esto también explica el hecho de que numerosos ideales humanos (religiosos, raciales, humanitarios, etc.) hayan funcionado como catapulta de inconfesables crueldades como la colonia de Latinoamérica o la santa inquisición; el holocausto, las dictaduras militares en el mundo y, más recientemente, la desaparición de los cuarenta y tres estudiantes de Ayotzinapa, en México, tema que aquí nos interesa.

Einstein concluye su intervención con una última pregunta:"¿es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad?" (Ibíd., 185). La respuesta de Freud se apoya en el argumento sobre el lazo sentimental, apelando a la pulsión erótica. Sostiene que una comunidad, para permanecer unida y alejada de la guerra, debe mantener, por lo menos, uno de las dos formas de ligazón: el amor al prójimo y las relaciones de comunidad que se producen por la identificación con el semejante.[2] Pero, sobre todo e incluso prescindiendo de lo anterior, "lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubiera sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón" (Ibíd., 196). En otras palabras, todo lo que favorezca el desarrollo cultural se opondría al florecimiento de la guerra.

Derrida (2000) analizó la discusión anterior en una conferencia pronunciada en el Gran Anfiteatro de la Soborna ante los Estados Generales del Psicoanálisis. El tema principal de su exposición es la relación que entabla la crueldad con la soberanía en el discurso freudiano. La problemática es deconstruida por la dificultad para delimitar qué es la crueldad. Por un lado, se la ha definido en relación a su ascendencia latina *cruror*, *crudus*, *crudelitas*, cuyo significado apunta al crimen sangriento, al derramamiento de sangre. Pero por otro, en relación al término alemán

2 En la teoría psicoanalítica los términos "prójimo" y "semejante" no son sinónimos. Mientras el primero implica la construcción de un espacio de proximidad que involucra al objeto hostil; el segundo hace referencia a una espacialidad especular que pone en juego la identificación narcisista y la reconducción del otro al propio cuerpo (Eisenberg, 2015).

utilizado por Freud de *Grausamkeit* que significa "el deseo de hacer o de hacerse sufrir por sufrir" (Derrida, 2000: 10). Lo interesante de esta cuestión es que, siguiendo a Freud y a Nietzsche, para quienes la crueldad es "la esencia artera de la vida" (Idem), Derrida encuentra la concepción de que la crueldad es irreductible. En este sentido, si bien es cierto que algunas prácticas sangrientas han sido dejadas en el pasado –como los suplicios o las decapitaciones públicas–, "una crueldad psíquica los suplirá siempre inventando nuevos recursos" (Idem). Dicho en otras palabras, la crueldad tiene la capacidad para reinventarse infinitamente en formas diversas, tiene la habilidad de "resistir" a lo largo del tiempo. Y esa resistencia, a su vez, implica una paradoja. Al mismo tiempo que se la repele y niega, uno se opone a su abandono y a la renuncia del derecho a ejercerla, aunque sea sólo potencialmente. Porque un acto cruel sobre el otro hace del que lo ejecuta un soberano y de su experiencia un placer incalculable (Nietzsche, 2013).

La articulación entre soberanía y crueldad presente en los aportes freudianos sobre el último dualismo pulsional despierta en Derrida una serie de cuestiones que interesa trabajar aquí. En primer lugar se pregunta por la posibilidad de un "más allá" de los dos principios psicoanalíticos: el principio de placer y el principio de realidad; pero también por la posibilidad de un "más allá" de la pulsión de muerte y de la pulsión de poder, ésta última entendida como dominio soberano. Y en segundo lugar se pregunta si respecto a ese "más allá" de los principios y de las pulsiones puede dibujarse una "respuesta decidible". A partir de estos cuestionamientos Derrida se detiene en lo que él llama "dos sustantivos comunes" y, además, dos formas paradigmáticas de lo que resiste: la soberanía y la crueldad.

Derrida propone pensar la soberanía y el dominio en conjunto con el concepto psicoanalítico de *Bemächtigungstrieb*, "pulsión de dominio, de poder o de posesión" (Derrida, 2000: 44). Este término puede rastrearse desde 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, hasta *Más allá del principio de placer*, en donde adquiere un papel central para comprender la ambivalencia amor-odio y para explicar, con la construcción hipotética de un sadismo originario, el desencadenamiento de la crueldad. La soberanía y la pulsión de poder habilitan lo que Derrida (2000) llama el "poder performativo que organiza, vía cierta fe jurada, todo el orden de lo que Lacan llamó lo

simbólico" (Ibíd., 45). La soberanía conserva los vestigios de "una cierta metafísica onto-teológica", que implica la suposición de "autonomía y omnipotencia del sujeto –individual o estatal–, libertad, voluntad egológica, intencionalidad consciente" (Ibíd., 19). Asimismo, la pulsión de poder habilita la autoridad del 'Yo puedo' como principio absoluto de soberanía que trasciende todo acto singular, pero que al mismo tiempo lo permite y garantiza. El acto performativo, es un acto de lenguaje que Derrida emparenta con "el orden de la promesa, de la fe jurada y, por lo tanto, de la ley, de lo simbólico" (Ibíd., 79). Además de la auto-posición soberana o de la autoridad del "Yo puedo, *I can, I may*", la performatividad también involucra "la responsabilidad ética, jurídica, política", es decir, un "yo debo" (Idem).

El filósofo francés recurre al intercambio de cartas entre Einstein y Freud[3] "a fin de cruzar esos léxicos de la crueldad, la soberanía y la resistencia" (Ibíd., 30). Para Einstein existe un fuerte lazo entre fuerza y derecho. Derrida encuentra el soporte de esta unión en la pulsión de dominio que Einstein describe como "poderosas fuerzas psicológicas". En este sentido, la soberanía de toda clase gobernante descansa en una pulsión de poder. A esta pulsión de poder, tanto Freud como Einstein, agregan una pulsión de crueldad (en términos psicoanalíticos, pulsión de muerte) que se pone en evidencia en la disposición de los seres humanos para matarse unos a otros. Si la pulsión de muerte es, como señala Freud, constitutiva e inseparable de la pulsión de dominio, entonces habría que suponer que la soberanía y la crueldad son irreductibles. En este sentido, la crueldad no podrá ser erradicada por ninguna política; cualquier política de tinte progresista "sólo podrá domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, indirectamente pero sin ilusión, con ella" (Ibíd., 35).

Derrida se remite a un trabajo de René Major para destacar una ambigüedad de Freud sobre la crueldad. Por un lado, el psicoanalista plantea una ética y una política que condenan la crueldad y buscan la forma

3 Si bien Derrida (2000) analiza la manera en que el pensamiento de Einstein se articula con el de Freud respecto al tema de la soberanía, la crueldad y el poder, no omite mencionar la importancia de considerar el campo epistemológico desde donde parten los argumentos, ya que entre los saberes de la *physis* y de la *psyché* hay oposiciones, en muchos sentidos, irreductibles que determinan el modo de plantear y de pensar el problema.

de erradicarla, pero, por otro lado, se afirma la imposibilidad de acabar con el mal, dado el carácter constitutivo, y por lo tanto indestructible, de la pulsión de muerte. Derrida subraya la insistencia de Freud por inscribir a la crueldad "en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte" (Ibíd., 65). Aludiendo a "las atrocidades de la historia" y a ciertos aparatos de poder que contribuyeron en gran medida a la proliferación de prácticas crueles, Freud parece sugerir que "en el desarrollo de una relación de poder, la crueldad ha de estar estructuralmente vinculada a la soberanía, es decir, tanto a una autoridad auto-constituyente como a un sistema de convenciones autorizadas que dependería de ésta" (Senatore, 2011: 155). Freud reconoce la autoridad auto-constituyente en la conformación de la comunidad, que resulta, como señalamos anteriormente, de la transición de la violencia al derecho. Es decir, cuando la fuerza es apropiada por un grupo unido y es usada en detrimento de la violencia y la voluntad individuales. Pero esta fuerza unificada parece no haber alcanzado el desarrollo de una organización mundial y de un derecho internacional que supere la autoridad de los estados individuales, ya que "los Estados separados no están dispuestos a renunciar a la soberanía de su propio poder" (Derrida, 2000: 67).[4] Y ¿Cómo hacerlo si el odio y la destrucción son pulsiones indesarraigables y con ellas la soberanía? La crueldad estaría sujeta sólo a cambios y devenires, y en tanto "rasgo indestructible de la naturaleza humana" (Freud, 1930: 111), tampoco tendría un término oponible, sólo habría "diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la misma crueldad" (Derrida, 2000: 68). Es por ello que para Freud el único método capaz de emplearse contra estas pulsiones indestructibles es "una política de diversión indirecta: hacer de manera tal que estas pulsiones crueles sean desviadas, diferidas y que no encuentren su expresión en la guerra" (Idem). La pulsión de Eros entraría en juego en esta indirección funcionando como el término oponible de la

4 Es interesante notar la actualidad de esta afirmación freudiana. No hace mucho tiempo hemos sido testigos de la incapacidad por parte de la Organización de las Naciones Unidas para detener al Estado norteamericano de aplicar la pena de muerte sobre el mexicano Miguel Ángel Paredes Almanza, el pasado 28 de octubre de 2014 (Notimex, 2014).

pulsión de muerte.[5] Si bien Freud plantea la necesidad de mantener una posición neutral y no moral respecto a la crueldad, la soberanía y la pulsión erótica, continúa "arraigando en la vida, en la vida orgánica, en la economía autoprotectora de la vida orgánica [...] toda la racionalidad ético-política en nombre de la cual propone someter o restringir las fuerzas pulsionales" (Ibíd., 73). Es desde esta vida orgánica que justifica el derecho a la vida. Freud busca someter lo incalculable y a-económico de la pulsión de muerte al cálculo de "una economía de lo posible" en tanto dominio performativo del "Yo puedo" (Ibíd., 76).

La vida orgánica o biológica, de la cual Freud sujeta el movimiento de una racionalidad destinada a someter las pulsiones destructivas y a garantizar el derecho a la vida, conserva la marca de "los principios de la soberanía y la crueldad" (Senatore, 2011: 156). Es por ello que, para Derrida, esta concepción freudiana de la vida "es incapaz de fundamentar ningún compromiso ético-político contra la crueldad misma" (Ibíd., 163). Y mucho menos de pensar en una vida sin crueldad y de tomar una "posición deconstructiva" que la favorezca. La vida sin crueldad implicaría ese "más allá" de los principios psicoanalíticos y de la pulsión de muerte. Eso imposible y sin traducción que "permanece intocado por cualquier acto singular de poder, de posición o performativo, y que, por ello, no es susceptible de ser considerado como un principio soberano o auto-ponente" (Ibíd., 153). Derrida define lo imposible como "el acontecimiento de lo otro", "heteronomía" o "ley del otro", un exceso que derrota la economía simbólica del acto performativo, puesto que se ubica más allá de toda convención y de todo acto instituyente. El acontecimiento es "lo que adviene o de quien llega, de la llegada del que llega, que es siempre una revolución. Esta última, el acontecimiento, el quién y el qué de lo que adviene, prescribe por adelantado la pregunta, que respecto de ello llega demasiado tarde" (Derrida, 2000: 48). El acontecimiento es la apertura incondicional de toda una cadena metonímica de actos performativos; si bien refiere a un más allá de todo referente es, a su vez, el hiato que posibilita la referencia en general.

5 Es importante subrayar la contradicción que Derrida encuentra en este enunciado freudiano: si la crueldad es indestructible y, por lo tanto, no conoce fin ¿cómo es posible que tenga un término oponible? Aún cuando la problemática es interesante, por cuestiones de espacio y de argumentación no la retomaremos aquí.

Este "más allá" derrideano excede la economía de la vida biológica y, por lo tanto, "consiste en un compromiso con lo incondicional sin soberanía ni crueldad (Senatore, 2011: 160).

De acuerdo con la deconstrucción derridiana en torno a los planteamientos de Einstein y de Freud, la soberanía y la crueldad no pueden prescindir la una de la otra. Si retomamos esta cuestión para analizar la situación en México, podríamos pensar que en la actualidad vivimos la experiencia dolorosa de una soberanía que ejercita su crueldad sin reservas. Los cuerpos abandonados a orillas de las carreteras o enterrados en fosas comunes, y que generalmente llevan los signos de la tortura y de la humillación podrían ser una muestra de ello. Pero también habría que preguntarse si son estos los vestigios de una crueldad sin principio ni fin, o si más bien estamos saludando la llegada de lo que Derrida llama el "huesped", el acontecimiento. Es decir, si la soberanía y la crueldad no han cedido, en su "respeto por la vida", a otra lógica, aquella que Foucault denomina "biopolítica".

III. Biopolítica

Foucault (2007) plantea que el poder soberano se caracterizó por el derecho de vida y muerte. Este privilegio puede situarse en el antiguo derecho romano de la *patria potestas*, que autorizaba al padre de familia a dar muerte a sus hijos y a sus esclavos, porque si él pudo dar la vida, era también capaz de quitarla. Pero a partir de la teoría clásica sobre la soberanía, el derecho sobre la vida y la muerte se atenúa considerablemente. Dicho privilegio ya no es absoluto e incondicional, ahora sólo entra en vigor en aquellos casos en que la vida del soberano corre peligro. De este modo, cualquier guerra que haga en su propia defensa será legítima y por tanto podrá exigir a sus súbditos que tomen parte en ella: "sin 'proponerse directamente su muerte', es lícito para él 'exponer sus vidas': en este sentido ejerce sobre ellos un derecho 'indirecto' de vida y muerte" (Foucault, 2007: 163). Y si el peligro es interno, el soberano podrá descargar su ira sobre el traidor: "a título de castigo, lo matará" (Idem). Tanto para el derecho absoluto de dar muerte como para el derecho condicionado del soberano, lo que se mantiene

como una constante es la disimetría: "El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar" (Ibíd., 164).

En el siglo XIX, el derecho de dar muerte pasa a sostenerse sobre un poder que exige la administración de la vida. El lugar del soberano es reemplazado por un cuerpo social interesado en mantenerse a salvo y en garantizar su desarrollo. El poder de dar muerte sirve de complemento a un poder disciplinario que busca controlar, regular y aumentar la vida de la población mediante la producción de instituciones, saberes y prácticas encargadas del cuidado del cuerpo social. De este modo, "el cuerpo de los individuos es sometido a una serie de mecanismos de poder. El resultado es que se defiende la vida de una sociedad, autorizando el exterminio de otras" (Villegas, 2014: 283). Tal es así que en la Modernidad "el principio de matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados" (Foucault, 2007: 166). Este proceso de transformación que parte de la soberanía antigua hasta el momento en el que la vida se introduce en el dominio y los cálculos de un "poder-saber" que busca transformarla, es denominado por Foucault como "biopolítica".

La pena de muerte es una cuestión que Foucault (2002) retoma para pensar el problema de la gestión de la vida.[6] El autor plantea que una de las principales razones por las cuales la aplicación de la pena de muerte se ha enfrentado a algunas dificultades no es el surgimiento de sentimientos humanitarios sino la lógica propia del poder disciplinario: un Estado que vela por el cuidado y la vida de una población entraría en serias contradicciones si se arrogara el derecho de dar muerte a uno de sus integrantes. Y si en algunas naciones, como efectivamente pasa en Estados Unidos, la pena de muerte se lleva a cabo, no es "sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico" (Foucault, 2007: 167). En el caso

6 "[...] en efecto, cuando un biopoder quería hacer la guerra, ¿cómo podía articular la voluntad de destruir al adversario y el riesgo que corría de matar a los mismos individuos cuya vida debía, por definición, proteger, ordenar, multiplicar? Podríamos decir lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías" (Foucault, 2002: 233).

específico de Ayotzinapa la violencia contra los estudiantes, su desaparición y su eventual muerte son justificadas por un discurso que los inscribe en el imaginario de la delincuencia, el crimen y la peligrosidad (Foucault, 2005). Las dos empresas televisivas más importantes del país, Televisa y TV Azteca, representaron tales hechos como un resultado necesario e inevitable, pues se trataba, ni más ni menos, de "grupos delictivos y rebeldes que atentaban contra el orden social" según la imaginación mediática. En otras palabras, los estudiantes y sus reclamos fueron criminalizados, justificando, con ello, la violencia policiaca:

> El Frente Nacional de Lucha por el Socialismo (FNLS) destacó que las "masacres" de los normalistas de Ayotzinapa y la de Tlatlaya,[7] en el estado de México, "expresan la continuidad de la represión sistemática, de la limpieza social y de la criminalización de la pobreza y de la protesta popular; se ejecuta extrajudicialmente por motivos políticos y sociales, presentando los casos como supuestos enfrentamientos con el crimen organizado (Henríquez, 2014).
>
> Se ha criminalizado la protesta social. Hacer pintas es ahora violencia, manifestarse, tomar casetas o cerrar calles es terrorismo y se vocifera contra quienes protestan pero se calla ante el robo, el saqueo y los crímenes del narco gobierno (ERPI, en La Jornada, 2014).

En la lógica del biopoder, la ley es sustituida por el juego de la norma. Y esto por la simple razón de que el arma de la ley es la muerte, mientras que la norma implica mecanismos continuos de regulación y corrección del cuerpo vivo. El juego de la muerte en el campo de la soberanía ha dejado de ser indispensable, lo que se impone ahora es la necesidad de "distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad" (Foucault, 2007: 174). Lo que antaño era una manifestación asesina, en la lógica del nuevo biopoder se transforma en una normatividad reguladora: "Una sociedad normalizada fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida" (Ibíd., 175). En este sentido, para Foucault el derecho –no sólo en tanto ley,

7 El 30 de junio de 2014 La Secretaría de la Defensa Nacional informó que tras el enfrentamiento con presuntos delincuentes en el municipio de Tlatlaya, en el Estado de México, resultaron 22 personas muertas, 21 hombres y una mujer menor de edad. Investigaciones independientes de la PGR, realizadas en su mayor parte por periodistas, revelaron que la masacre no fue consecuencia de un cruce de balas, sino el resultado de una ejecución deliberada (Aristegui, 2014).

sino también como el conjunto de aparatos, instituciones y reglamentos encargados de su aplicación– ya no puede pensarse como el medio por el que se ponen en acción relaciones de soberanía, sino como aquello que vehiculiza las relaciones de dominación.

A mediados del siglo XIX surge la política del racismo "en su forma moderna, estatal, biologizante" (Ibíd., 181), de la cual el nazismo es un ejemplo. La condición que posibilitó su aparición fue la combinación entre la soberanía –preocupada particularmente por la sangre y la ley– y el dispositivo del poder disciplinario –interesado en el control de la vida y la población. La política del racismo fue una reedición –condicionada por la idea de la 'pureza' de la raza– de lo que en el siglo XVII comenzó a gestarse como la idea de una lucha ininterrumpida de razas. Pero con un cambio sustancial: el racismo reemplazó el tema de la guerra histórica por el tema biológico de la lucha por la vida. La lucha biológica se abrió paso entre la batalla bélica. Asimismo, si la guerra de razas implicaba un modo binario de dividir la sociedad –ya sea por diferencias étnicas, de idioma, de fuerza o de violencia– esta nueva transcripción en la biología permitió el desarrollo de un "racismo biológico social", basado en la idea de que:

> La otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó y dominó por un tiempo, sino la que se infiltra permanentemente y sin descanso en el cuerpo social o, mejor, se recrea constantemente en el tejido social y a partir de él. En otras palabras: lo que vemos como polaridad, como ruptura binaria en la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores; es el desdoblamiento de una única raza en una superraza y una subraza (Foucault, 2002: 65).

De este modo, el combate que habrá de librarse será entre una raza que se asume como la verdadera, la más poderosa y la normativa, contra "una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son accidentales" (Ibíd., 80); contra una subraza considerada desviada y, por lo tanto, peligrosa para el patrimonio biológico. Surge, de este modo, toda una serie de figuras como la del enfermo, la del extranjero infiltrado –y agregaríamos la del indígena, la del criminal, la del

estudiante, etc.— y con ellas, toda una variedad de discursos e instituciones cuya finalidad es construir un saber en torno a la degeneración, que legitime prácticas de exclusión, eliminación y normalización de la población. Y bajo esta nueva luz, el discurso sustituirá su formulación inicial: "Tenemos que defendernos contra la sociedad" —es decir, contra los enemigos externos y contra los aparatos estatales, legales y políticos que les sirven de instrumento—, por una nueva: "Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrarraza que, a disgusto, estamos construyendo" (Ibíd., 65). De este modo, a principios del siglo XX surge lo que Foucault considera una de las dimensiones fundamentales de la normalización social, a saber, el "racismo de Estado". La sociedad ejercerá un racismo contra sí misma, sobre sus propios componentes y productos; un racismo interno centrado en la búsqueda de un continuo estado de purificación.

La masacre del pasado 26 de septiembre es el efecto de 'un racismo de Estado'. La subraza que se infiltra paulatinamente en la forma de individuos provenientes de zonas rurales, con muy escasos recursos y con una postura política distinta ha de ser exterminada para asegurar la vida, los bienes y el control del cuerpo social en general.

Las fosas encontradas guardan en su interior los restos de cuerpos que han sido tratados como se trata un pedazo de carne; echados y amontonados como basura; quemados como si con ello se buscara evitar la propagación de una plaga o el contagio de un virus mortal. Otros han sido desaparecidos, no están vivos ni están muertos, vagan como fantasmas[8]

8 En *Espectros de Marx*, Derrida (1995) define al fantasma como aquello que interviene entre la vida y la muerte. Aprender a vivir "con" los fantasmas sería una forma más justa de vivir, e implicaría "una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones" (12). Los fantasmas conforman una heterogeneidad que desarticula la lógica temporal y espacial del presente, ellos no están presentes, tampoco están entre, afuera ni dentro de nosotros. Derrida (1995) piensa al fantasma en relación a la justicia. Señala que la condición de posibilidad de una ética y de una política descansa en el reconocimiento y el respeto por esos otros que no están […]¨como nosotros. Es decir, la justicia sería aquello que va más allá o más acá de una temporalidad y un espacio normativos que sólo incluyen a los vivos, a todos nosotros, sujetos del aquí y ahora: "Ninguna justicia […] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya […]. Sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué

errantes en el recuerdo y la pena de sus familias, y de una sociedad paralizada por el temor.

La desaparición deliberada y el posible asesinato de los estudiantes por parte del Estado participa de la lógica del biopoder porque evoca la amenaza y la incorregibilidad de un grupo guerrillero o comunista que significa no sólo un peligro biológico –pues son pobres y más directamente vinculados a grupos indígenas– sino también uno ideológico– porque su orientación es socialista y porque exigen la igualdad de oportunidades. El poder se localiza entre la mecánica disciplinaria que regula los cuerpos (saberes, instituciones y prácticas de normalización) y la soberanía que los ejecuta.

Las vejaciones y la masacre de comunidades indígenas y de grupos vulnerables en México forman parte de las estrategias estatales, cuyos dispositivos de control son el resultado de una lógica, estructural y estructurante, de relaciones de poder en la cual no es posible ubicar a un sujeto específico con pretensiones determinadas. Son los efectos de procedimientos de poder los que afectan a los individuos más allá de sus propias intenciones. Y habría que decir, incluso, que los dispositivos disciplinarios dirigidos al cuerpo individual o una biopolítica que administra la vida poblacional extienden sus efectos a la subjetividad. Las prácticas de encierro, la vigilancia omnipresente, la intrusión del ojo médico y de la escucha psicológica y la invasión de los medios de comunicación y de entretenimiento (*facebook*, *twitter*, etc.) en los espacios íntimos de la

sentido tendría plantear la pregunta "¿dónde?", "¿dónde mañana?" (*whither*?)" (Derrida, 1995: 13). El acontecimiento, la bienvenida a un mañana posible, implicaría el encuentro con una justicia que no limitara su campo de acción a los presentemente vivos ni a la efectividad de un empirismo y de una ontología.El fantasma o, en nuestro caso, el desaparecido es una figura problemática que pone en cuestión al saber: "ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber [...]. No se sabe si está vivo o muerto" (Derrida, 1995, p. 20). El desaparecido casi es innombrable, es esa cosa que viene a desafiar y a desarticular el discurso y el saber de las disciplinas (el psicoanálisis, la ontología, la semántica o la filosofía, etc.). Hablar del espectro es algo que no puede hacerse desde el lugar del intelectual o del experto, porque el fantasma excede cualquier límite objetivo que pone en juego el papel de la mirada. Del fantasma sólo se puede hablar desde "la singularidad de un lugar de habla, de un lugar de experiencias y de un vínculo de filiación, lugares y vínculos desde los cuales, y únicamente desde los cuales, puede uno dirigirse al fantasma" (Ibíd., 26). Es desde el lugar de los padres de los 43 y de una sociedad identificada con la causa y con la experiencia de ser diariamente sometida y violentada que se podrá decir algo de, con y a los desaparecidos. No es la academia, ni la cámara de diputados ni el poder judicial ni el poder ejecutivo. Porque no se trata de construir un saber en torno a la ausencia, sino un decir que haga justicia.

sociedad y de sus individuos, vuelven a los cuerpos y a las mentes dóciles y vulnerables (Foucault, 2005). A tal grado, que la normalización no sólo opera en la fuerza, el tiempo y la constitución de la materialidad biológica de la vida, sino también en los límites de una subjetividad que hace de la crueldad, la violencia y la impunidad hechos cotidianos sin historia.

La soberanía articulada con la crueldad y el poder disciplinario de la biopolítica conviven sin excluirse en la realidad del estado y el pueblo mexicanos, pues aun cuando presenciemos la realidad del poder disciplinario y de una biopolítica que controla las poblaciones, también es cierto que el Estado y el crimen organizado se disputan diariamente el poder de hacer vivir y dejar morir. La actualidad de las reflexiones de Einstein y de Freud se hace presente en la permanencia del vínculo entre el derecho y la violencia. Pero lo que ambos autores permitieron vislumbrar es la realidad de esos "factores psicológicos". Ya sea un elemento estructural o no de la vida, "el deseo de hacer o de hacerse sufrir por sufrir", que Freud bautiza con el nombre de pulsión de muerte, es un elemento que no podemos omitir a la hora de pensar las prácticas sociales y estatales. Esa crueldad psíquica, que Derrida retoma del discurso psicoanalítico y de la genealogía nietzscheana, trasciende los límites corporales. La "mala conciencia", "el sentimiento inconsciente de culpa" o la "necesidad de castigo" son algunas formas de nombrar eso que Freud conceptualiza como el masoquismo primario.

La crueldad psíquica, en todo caso, puede ser también una herramienta de control disciplinario. Pensemos en los padres de los cuarenta y tres desaparecidos y en la población en general ¿qué fantasías corren por sus mentes ante el posible destino de los estudiantes? ¿Acaso, en algunas ocasiones, no se tiende a imaginar lo peor y a torturarse con ello? El agujero que abre la ausencia de un cuerpo[9] despierta los impulsos más sádicos de una población, de una familia que, ante la imposibilidad de proyectarlos al exterior –dada su vulnerabilidad, producto de una historia de injusticias– los dirige contra sí misma: "Juan Bautista Melchor sólo tiene un pensamiento desde hace tres semanas: "¿Dónde tendrán a Benjamín?

9 "Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: *es preciso saber* quién está enterrado y dónde –y es preciso (saber…, asegurarse de) que, en lo que queda de él, *él queda ahí*. ¡Que se quede ahí y no se mueva ya!" (Derrida, 1995: 23).

¿Quién lo tiene, dónde? ¿Le darán de comer? ¿Lo hacen sufrir?" (Petrich, 2014). Entonces el miedo por lo que pudo o por lo que podría ser se convierte en una forma sutil y eficiente de control social.[10] No sólo para inmovilizar, sino para poner a unos contra los otros.

> Nadie quería hablar con ellos. La gente vive aterrada. Cuando se acercaban preguntando casa por casa [dónde estaban los 43 estudiantes], cerraban las tiendas, bajaban las cortinas, cuenta un miembro de la asociación de ex alumnos de la emblemática escuela normal. Ya ni los busquen, les dijo el dueño de una vulcanizadora (Cano, 2014).

Ya sea que decidamos pensar a la crueldad en su irreductibilidad o en la posibilidad de erradicarla, lo cierto es que la soberanía encuentra en ella un suelo firme sobre el cual sostenerse. Ahora bien, si el acto de dar muerte y de dejar vivir es, por definición, el ejercicio soberano por excelencia ¿De qué manera se puede pensar a la biopolítica y al poder disciplinario coexistiendo con una soberanía estatal? Podríamos responder hipotéticamente que la crueldad ejercida sobre un cuerpo y el acto de matar se presentan como garantías que aseguran la vida y la dominación del cuerpo social, en la medida en que sus resultados, intencional o accidentalmente expuestos, generan un efecto terrorífico que paraliza todo actuar subversivo (por supuesto, con algunas excepciones). O probablemente, más que –o además de– la coexistencia de una soberanía y de un biopoder, lo que la situación mexicana nos muestra es la alternancia entre lo que Achiller Mbembe (2003) denomina 'necropolítica del poder' y los mecanismos disciplinarios de una lógica que busca gestionar la vida.

En su análisis sobre el estado de excepción,[11] la enemistad y el estado de sitio, el autor africano muestra que en la economía del biopoder, el racismo no sólo tiene la función de gestionar la vida, sino que también, y sobre todo, ha de encargarse de regular la distribución de la muerte y de hacer posible

10 Y lo mismo sucede ante los efectos más explícitos del poder. Es el caso del estudiante Julio César Mondragón, quien el pasado 26 de septiembre fue asesinado por las fuerzas armadas. El cuerpo del joven fue encontrado con signos evidentes de tortura: su rostro había sido desollado. Y su imagen, catalogada ya como un "ícono del terror", se filtró rápidamente por las redes sociales.

11 Para profundizar en el tema del estado de excepción, el lector puede consultar los trabajos de Giorgio Agamben.

que el asesinato se convierta en una función del Estado. Respecto a su análisis sobre la colonización de África, Mbembe (2003) señala que "en el pensamiento filosófico y las prácticas políticas e imaginarios europeos, la colonia representa el lugar donde la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder fuera de la ley (*ab legibus solutus*)" (23);[12] un espacio en donde la paz adquiere el rostro de una guerra sin fin. Valiéndose de los aportes de Frantz Fanon, Mbembe describe las verdaderas implicaciones del necropoder. Este consiste en dividir el espacio en compartimentos,[13] en fijar límites y fronteras internas resguardadas y personificadas por cuarteles y comisarías; en regular esta espacialidad por medio de un lenguaje de fuerza pura, de la presencia frecuente e inmediata y de la acción directa. El necropoder se basa en el principio de la "exclusividad recíproca". Pero, para Mbembe lo más importante es el modo en que opera y, citando a Fanon, dice:

> El pueblo que pertenece a la gente colonizada [...] es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala reputación. Nacen allí, importa poco dónde o cómo; mueren allí, no importa dónde ni cómo. Es un mundo sin amplitud; los hombres viven ahí uno encima del otro. El pueblo natal es un pueblo hambriento, con hambre de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. El pueblo natal es una ciudad en cuclillas, una ciudad de rodillas (Mbembe, 2003: 26).[14]

El contexto de las Normales Rurales de Guerrero comparte esta misma realidad. Al igual que las comunidades africanas, están sumidas en la pobreza y la desesperación. Han sido pueblos sometidos por siglos, forzados a permanecer de rodillas y que, sin embargo, aún resisten.

La Escuela Normal Rural de Ayotzinapa vio la luz por primera vez en 1926. Fue creada con el objetivo de que las comunidades más pobres e inermes de México pudieran acceder a la educación: "Esos muchachos,

12 "A fact remains, though: in modern philosophical thought and European political practice and imaginary, the colony represents the site where sovereignty consists fundamentally in the exercise of a power outside the law (*ab legibus solutus*)" (Traducción propia).

13 En México las fosas clandestinas desempeñan perfectamente esa función.

14 "The town belonging to the colonized people [...] is a place of ill fame, peopled by men of evil repute. They are born there, it matters little where or how; they die there, it matters not where, nor how. It is a world without spaciousness; men live there on top of each other. The native town is a hungry town, starved of bread, of meat, of shoes, of coal, of light. The native town is a crouching village, a town on its knees" (Traducción propia).

como promotores de educación, se van a meter ahí donde los maestros no llegan. Iba a las comunidades del municipio de Chilapa. Esto es lo que a él le gusta. Por eso quiere ser maestro" (Relato del señor Juan Bautista Melchor, abuelo del normalista desaparecido Benjamín Ascencio Bautista) (Petrich, 2014). Esta institución, al igual que la Normal de Warisata en el altiplano boliviano, fundada cinco años después, se creó sobre una perspectiva emancipadora, solidaria, productiva e indígena: "'Nosotros vamos a ser de esos médicos que van a donde está el pueblo, no al revés, esperar a que el pueblo llegue adonde estamos nosotros'. Esa es, dice, la filosofía de su universidad. Lo mismo que la de las normales rurales: son los maestros campesinos los que van a donde hay necesidad de educación" (Relato de José Alberto Riqueño, estudiante de primer grado, indígena nahua de Cuautenango) (Petrich, 2014).

Durante el siglo XX, la Normal de Ayotzinapa fue la cuna de varios luchadores sociales, guerrilleros, maestros comunistas y dirigentes campesinos con orientación marxista –entre los que cabe destacar a Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, líderes de la guerrilla en la montaña de Guerrero en la década de los sesenta y que fueron maestros egresados de esta misma escuela (Miranda, 2014). Actualmente los alumnos de la Normal se organizan por medio de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), fundana en 1935.

La situación actual de las Escuelas Normales Rurales en México podría caracterizarse como un extremo abandono por parte del gobierno. Muchas de estas instituciones han desaparecido con el tiempo y otras hoy luchan por sobrevivir.

Todos los años, los alumnos de las escuelas normales rurales salen a exigir a los gobernantes estatales la apertura de convocatorias de nuevo ingreso y la asignación de recursos que les permita seguir operando como instituciones educativas. Sin embargo, cada año la respuesta del Estado es la misma: la represión violenta y el asesinato deliberado. La desaparición de los 43 estudiantes es el hecho más reciente. El 12 de diciembre de 2011 fueron baleados y asesiandos dos normalistas, a manos de la policía estatal, cuando realizaban un bloqueo en la Autopista del sol, punto de conexión entre la Ciudad de México y el puerto de Acapulco.

La extrema pobreza que forma parte de la dolorosa realidad de las escuelas rurales, la total indiferencia de ciertos sectores acomodados de la población y la violencia con la que el Estado intenta silenciar los gritos de agonía de los pueblos oprimidos ponen en evidencia la actualidad de una necropolítica que legitima el derecho soberano de dar muerte y de una biopolítica que administra la vida de los que "valen".

Las comunidades indígenas y de extrema pobreza en México comparten la suerte de las poblaciones africanas que describe Mbembe. Tampoco importa cómo ni dónde nacieron, cuando se trata de aplicar el derecho de matar sobre sus cuerpos, pierden su nombre, su historia y su humanidad. La soberanía que se pone en juego aquí "significa la capacidad de definir quién importa y quién no, quién es 'desechable' y quién no lo es" (Mbembe, 2003: 26).[15]

La noción de necropolítica y de necropoder son herramientas teóricas que nos permiten dar cuenta de las diversas formas en que las armas son desplegadas a favor del interés de generar la máxima destrucción de seres humanos –y agreguemos también de seres animales y de la vida en general– y de crear lo que Mbembe (2003) llama *death-worlds*. Una nueva y única forma de existencia social en la cual innumerables poblaciones diariamente son sometidas a circunstancias de vida tales que les confieren la condición de existir como muertos vivientes. La necroplítica y el necropoder podrían leerse, quizá, como nuevas formas de crueldad 'no soberana' que, en su apatía[16] racional, anulan toda singularidad y toda forma de lazo social.

IV. Conclusiones

México es un país construido sobre la base de la colonización europea. En consecuencia, su territorio es el escenario de una multiplicidad de

15 "In this case, sovereignty means the capacity to do who matters and who does not, who is *disposable* and who is not" (Traducción propia).

16 A partir de una lectura personal sobre las obras de Sade, Bataille (2008) define a la crueldad como un estado de apatía absoluta que "consiste en arruinar los afectos "parasitarios" [y en] oponerse a la espontaneidad de cualquier pasión" (p. 178). Es decir, el sujeto apático es quien se ha vuelto insensible, quien ha logrado destruir todo en su interior y quien, sobre todo, se identifica con esa destructividad. En este sentido, "la crueldad no es más que la negación de uno mismo, llevada tan lejos que se transforma en explosión destructora" (Bataille, 2008, p. 178).

realidadades, contradictorias en muchos sentidos, que conviven sin excluirse. Tal es así que lógicas de soberanía occidentales pueden coexistir con antiguas instituciones tradicionales –por ejemplo, indígenas– y, sobre todo, con nuevas modalidades de dominación como la biopolítica, el poder disciplinario y la necropolítica.

En México, aún es posible presenciar prácticas de crueldad ejercidas por un Estado que, al mismo tiempo que vela por la defensa y la gestión de la vida de una población, se arroga el derecho de administrar la muerte de los que valen poco o nada.

V. Bibliografía

Bataille, G. (2008). *El erotismo.* (A. Vicens & M. P. Sarazin, Trad.). México: Fábula Tusquets Editores. (Trabajo originalmente publicado en 1957)

Bustos, J. (1984). Estructura jurídica y Estado en América Latina. En G. Rusch & O. Kirchheimer (1984), *Pena y estructura social.* (E. García, Trad.). Bogotá: TEMIS. (Trabajo originalmente publicado en 1939)

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx.* (J. M. Alarcon & C. Peretti, Trad.). Madrid: Trotta. (Trabajo originalmente publicado en 1993)

——. (2000). *Estados del ánimo del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 2010.

Eisenberg, E. (2015). *Modos clínicos del dolor psíquico.* Buenos Aires: Eudeba.

Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad.* (H. Pons, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo originalmente publicado en 1997)

Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar.* (A. Garzón, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo originalmente publicado en 1975).

——. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.* (U. Guiñazú, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo originalmente publicado en 1976)

Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas de Sigmund Freud.* Vol. VII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

——. (1915). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras completas*

de Sigmund Freud. Vol. XIV, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

——. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras completas de Sigmund Freud.* Vol. XVIII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

——. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas de Sigmund Freud.* Vol. XXI, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

——. (1933). ¿Por qué la guerra?. En *Obras completas de Sigmund Freud.* Vol. XXII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics, [archivo PDF] *Public Culture*, 15(1): 11–40. Recuperado de https://racismandnationalconsciousnessresources.files.wordpress.com/2008/11/achille-mbembe-necropolitics.pdf

Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral.* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo originalmente publicado en 1887)

Senatore, M. (2011). Vida sin crueldad (Jacques Derrida acerca de psicoanálisis e ilustración), [archivo PDF] *Revista Pléyade*, 7: 149-164. Recuperado de http://www.academia.edu/2482678/Vida_sin_crueldad_Jacques_Derrida_acerca_de_psicoanálisis_e_ilustración_

Villegas, A. (2014). La discusión sobre el animal político. En L. Flores & R. Gómez (Eds.), *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua*. México: Afínita Editorial.

VI. Referencias hemerográficas

Aristegui Noticias (2014, Octubre 22). Tlatlaya: Cronología básica, del 30 de junio al 21 de octubre. *Aristegui Noticias*. Recuperado de http://aristeguinoticias.com/2210/mexico/cronologia-del-caso-tlatlaya-desde-el-30-de-junio-al-21-de-octubre/

Camacho, F. (2014, Octubre 10). AI califica de "caótica y hostil" la investigación en caso Ayotzinapa. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/10/ai-califica-de-201ccaotica-y-hostil201d-la-investigacion-en-caso-ayotzinapa-2306.html

Cano, A. (2014, Octubre 2). Aterrado, Julio César Mondragón se echó a correr; al otro día apareció sin rostro. *La Jornada*. Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/2014/10/02/politica/011n1pol

Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). (2014, Octubre 9). Por ataque a normalistas, crea ERPI "brigada de ajusticiamiento" contra 'Guerreros Unidos'. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/09/llama-erpi-a-crear-brigada-de-ajusticiamiento-contra-responsables-en-caso-ayotzinapa-9913.html

Gómez, C. (2014, Octubre 2). Exigen activistas en Londres presentación con vida de los normalistas. *La jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/02/activistas-en-londres-se-manifestaron-para-exigir-presentacion-con-vida-de-normalistas-5149.html

Henríquez, E. (2014, Octubre 6). FNLS exige castigo para responsables de "masacre" de normalistas. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/06/fnls-exige-castigo-para-responsables-de-201cmasacre201d-de-normalistas-113.html

Martínez, F. (2014, Octubre 3). PGR no ha atraído caso de Ayotzinapa porque "es asunto de ámbito local". *La Jornada*. Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/03/pgr-no-ha-atraido-caso-de-ayotzinapa-porque-201ces-asunto-de-ambito-local201d-sg-4746.html

Miranda, B. (2014, Noviembre 16). Las normales de Warisata y Ayotzinapa: puentes. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/2014/11/16/sem-boris.html

Notimex (2014, Octubre 28). Aplica Texas pena de muerte a hijo de inmigrantes mexicanos. *La Jornada*. Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/28/ejecuta-texas-pena-de-muerte-a-hijo-de-inmigrantes-mexicanos-8372.html

Ocampo, S. (2014, Septiembre 28). Padres de familia inician la búsqueda de 57 desaparecidos. *La Jornada*. Recuperado de http://

www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/28/buscan-a-55-estudiantes-desaparecidos-tras-balacera-contra-normalistas-de-ayotzinapa-6219.html

Ocampo, S. y Briseño, H. (2014, Septiembre 29). Marchan para exigir presentación de desaparecidos en Iguala. *La Jornada*. Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/29/marchan-en-chilpancingo-para-exigir-presentacion-de-50-estudiantes-7264.html

Ordorika, I. y Gilly, A. (2014, Octubre 6). Ayotzinapa, crimen de Estado. *Aristegui Noticias.* Recuperado de http://aristeguinoticias.com/0610/mexico/ayotzinapa-crimen-de-estado-articulo-de-imanol-ordorika-y-adolfo-gilly/

Petrich, B. (2014, Octubre 21). El gobierno busca a los normalistas de Ayotzinapa en donde sabe que no están. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/2014/10/21/politica/007n1pol

Poy, L. (2014, Octubre 1). Piden estudiantes de Ayotzinapa esclarecimiento de ataque contra compañeros. *La Jornada.* Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/01/piden-estudiantes-de-ayotzinapa-esclarecimiento-de-ataque-contra-companeros-6585.html

Tres síntomas de la sensibilidad social contemporánea en México.

~

Three symptoms of contemporary social sensibility in Mexico.

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
--
armandovic@uaem.mx

ERIKA REBECA LINDIG CISNEROS
Universidad Nacional Autónoma de México
--
elindigc@gmail.com

RESUMEN En este ensayo se analizan rasgos de la sensibilidad social contemporánea. Tres imágenes de la reciente violencia en México son asumidas como síntomas. Ellas dan cuenta de ciertos procesos de presentación mediática de la violencia y de la crueldad en el mundo contemporáneo. Se trata de una imagen del semanario mexicano *Proceso* dedicado al feminicidio en Ciudad Juárez, la de un estudiante asesinado en los hechos de Ayotzinapa, Guerrero, y la obra de la artista Teresa Margolles: PM 2010. Aunque los soportes de las imágenes sean distintos, las tres permiten problematizar, cada una a su manera, la violencia de los últimos años en México y pueden ser utilizadas como un ejemplo de la generalidad que asume lo contemporáneo respecto a "vidas que no importan". Esta violencia, en algunos casos, corresponde a una in-sensibilidad social que produce, por experiencia mediática, la distancia entre quienes "vemos" la crueldad a manera de espectáculo y entre quienes la padecen. En otros, la

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 49-69

violencia es correlato de una sensibilidad que la acepta, la legitima y muchas veces la desea permitiendo así su reproducción.

PALABRAS CLAVES estética, violencia, política, imagen, crueldad, síntoma.

--

ABSTRACT In this essay various characteristics of social contemporary sensibility are analyzed. Three images depicting the recent violence in Mexico are assumed as symptoms. These images are examples of the manner in which violence and cruelty are presented by the media in the world today. They are a photograph from the Mexican weekly *Proceso* for an article involving femicide in Ciudad Juárez, the photograph of a student murdered during the Ayotzinapa events, in the Mexican state of Guerrero, and the work by the artist Teresa Margolles: PM 2010. Even though the images are shown on different mediums, the three allow for the problematization, each in its own way, of the production and reproduction of violence during recent years in Mexico. However, the three images can be used to exemplify the general contemporary assumption in regard to "lives that do not matter". This violence corresponds in some instances to a lack of social sensibility that due to the media experience results in creating a distance between those of us who "see" cruelty as entertainment or a spectacle and those who are the victims of such cruelty. In other instances, violence is the correlate of a sensibility that accepts and legitimizes it thus allowing its reproduction.

KEY WORDS Aesthetics, Violence, Politics, Image, Cruelty, Symptoms.

RECIBIDO 14/08/2015 **APROBADO** 13/12/2015

I. Introducción teórica

Quisiéramos ligar las tres imágenes que presentamos a un problema de la sensibilidad de nuestros días. Este problema es el de "un modo de ver" histórico-social, pero también el de una forma de la percepción que estructuralmente hunde sus raíces en una civilización que recrea sus posibilidades de existencia en los efectos de la imagen, efectos de *shock* en unos casos, estéticos en otros y anestésicos en muchos.

Cada una de estas imágenes es síntoma[1] de una modalidad del cuerpo del desecho y de la crueldad organizada sistemáticamente en contra de determinado tipo de poblaciones.[2] Antes de pasar al análisis de ellas, ofrezcamos algunos lineamientos como marco teórico. En primer lugar, muy brevemente, queremos partir del texto de Martin Heidegger "La época de la imagen del mundo". En él Heidegger caracterizó a la época moderna como una parte de la historia de la metafísica occidental en la que, al tiempo que el hombre se convierte en "Sujeto" el mundo se concibe como imagen puesta a disposición del sujeto.

> Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede

1 En el sentido que le ha dado recientemente Didi-Huberman. Para él, el síntoma no debe reducirse a un concepto semiológico ni a uno clínico, incluso si compromete una determinada comprensión de la emergencia (fenoménica) del sentido, e incluso si compromete una determinada comprensión de la pregnancia (estructural) de la disfuncionalidad. Para él, la noción denota una doble paradoja, visual y temporal. La paradoja visual consiste en su aparición: un síntoma sobreviene, interrumpe el curso normal de las cosas que es el curso normal de la representación. Pero eso que contraría es lo mismo que sostiene. Se piensa entonces como un inconsciente de la representación. La paradoja temporal se reconoce como la del anacronismo: un síntoma siempre sobreviene a destiempo, importuna nuestro presente. Se piensa como un inconsciente de la historia. (*cfr*. Didi-Huberman, 2008: 63-64).

2 ¿Cómo se organiza la crueldad, de manera sistemática? Desde luego, ella no es el producto de un sujeto que la organiza. Si decimos "organizada sistemáticamente" ello quiere decir que, estructuralmente, hay crueldad producida por máquinas de sentido como los medios de comunicación. Aquí la reflexión de Adorno y Horkheimer sobre los dibujos animados de las primera mitad del siglo pasado es vigente: "De este modo, la cantidad de diversión organizada, se convierte en la calidad de la crueldad organizada [...] Si los dibujos animados tienen otro efecto, además de acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de martillear en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad." (2001: 183)

> ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce (Heidegger, 2005: 74).

Tesis del todo actual. El mundo en el sentido heideggeriano implica dos cuestiones: que lo que caracteriza a la época que vivimos está sobre determinado por la imagen (el mundo "es" imagen) y que se trata precisamente de un época histórica: nunca antes en la historia de Occidente el mundo había sido "imagen". No hubo, por ejemplo, una imagen del mundo medieval. Eso nos lleva a preguntarnos sobre la sensibilidad social que corresponde a esta forma de la experiencia desde la Modernidad hasta nuestros días. Conviene recordar que para Heidegger el término "imagen" (en alemán *Bild*) no debía entenderse en el sentido de un calco, sino más bien en el sentido al cual remite la expresión alemana "*Wir sind über etwas in Bilde*", que aunque es intraducible se puede entender como "estar al tanto de algo". El mundo queda reducido entonces a aquello de lo que podemos "estar al tanto". No se refiere el autor alemán a las imágenes bidimensionales, sino a la representación. Nosotros, por tanto, debemos hacer esa distinción, para pasar de una "imagen del mundo" a lo que aquí analizamos, imágenes bidimensionales. Ello debe hacerse con cautela, pues el paso, al menos teórico, no es inmediato. Sin embargo, podríamos decir que dentro de "toda la imaginación" del mundo, las bidimensionales actuarían como síntomas. Las que analizaremos son síntomas de esa "imagen del mundo" que hoy nos hacemos. La crueldad es hoy una práctica de las más importantes de la imaginación. Nos importa la crueldad, estamos al tanto de ella, siempre y cuando no la suframos nosotros, e incluso la aceptamos cuando se ejerce contra los otros. Crueldad es un término difícil. Implica la *crudelitas*, el derramamiento de sangre, lo crudo, hasta lo que Nietzsche denominó el "hacer sufrir por el placer de hacerlo", pero también implica al hecho de "ver sufrir". Recordemos la sentencia nietzscheana "Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir más bienestar todavía" (Nietzsche, 2013: 96). Quizá hoy estemos entre el "ver", la producción mediática y el hacer, la crueldad que ejercen los *mass media*, los gobiernos, la delincuencia organizada, por un lado. Y por otro las formas en la que ella aparece a nivel micropolítico. Decimos bien, a nivel "micropolítico" es decir, en las relaciones sociales inmediatas, no sólo entre humanos, sino entre éstos y

el resto de los vivientes.. Cualquiera que sea su semántica o aquello que refiere, este término describe la violencia mediática y espectacular de nuestros días.

Hay una consideración más que se debe hacer respecto al mundo entendido como imagen: "[...] que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente" (Heidegger, 2005: 76). Por eso sólo en esta época es determinante la pregunta sobre los límites del Yo. Sólo en este contexto también es determinante la pregunta por el subjetivismo y sólo en nombre de esta época se puede hablar de suyo de una lucha "expresa contra él". En este sentido la reducción del mundo a imagen no es sino una fase del subjetivismo capitalista. En la época de la internet y las redes sociales, el individuo se pavonea, haciendo una imagen de sí mismo supuestamente jovial, original y feliz. Pero el individuo (el "yo" pretendidamente único e irrepetible) no es sino una estructura de dominación que conforma la experiencia contemporánea. Cada individuo produce un "Yo" estructural, no un individuo único e irrepetible como querían los románticos.

Las imágenes que analizamos pertenecen a una instancia que desplaza la experiencia sensible a los medios de comunicación, pero que conserva el sentido de la imagen del mundo heideggeriana. Los medios de comunicación entonces nos ofrecen un mundo que comprende todo aquello de lo cual "podemos estar al tanto". Ahora bien, E. Balibar (1989) encontró una omisión en la interpretación de Heidegger. Si este último había sostenido que la traducción al latín del *hypokeimenon* griego al *subjectum* latino había convertido al hombre en el fundamento de todo lo existente (puesto que el término griego nunca se refirió al hombre), Balibar advirtió que el término "sujeto" también arrastra otra semántica, que es la del subjetctus: es decir, un sujeto que se encuentra sometido a la voluntad divina al mismo tiempo que se considera el sustrato de todo lo real mundano (Balibar, 1989). Así el sujeto que se entiende a sí mismo como fundamento del mundo es al mismo tiempo un sujeto sujetado. Más que pensar en la histórica sujeción del sujeto moderno occidental a una voluntad divina, podemos sostener que el sujeto de nuestras sociedades globalizadas se sujeta precisamente a esa instancia mediática que produce una realidad que dice meramente representar. La

imagen así, sujeta, mediante diversos procedimientos de producción de realidad, al sujeto que cree tener dicha realidad a su disposición.

El desplazamiento de la experiencia por la imagen mediática fue pensado en *La sociedad del espectáculo* por Guy Debord. En la tesis treinta y seis, sostuvo que:

> El principio del fetichismo de la mercancía –la dominación de la sociedad a manos de cosas "suprasensibles a la par que sensibles- se realiza absolutamente en el espectáculo, en el cual el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él y que se aparecen al mismo tiempo como lo sensible por excelencia (Debord, 2002: 51-52).

Debord implicó directamente al viejo concepto marxista de fetichismo de la mercancía. Esto es, si es cierto que las mercancías tienen relaciones sociales entre sí, y por ende cobran y revisten poderes mágicos, es cierto también que, según Debord, las imágenes tienen relación con otras imágenes. No decimos relaciones en el sentido de que semióticamente están estructuradas por sus semejanzas y similitudes, sino que tienen relaciones "humanas" entre ellas.[3] Hablan entre ellas, se comunican entre ellas, compiten entre ellas, aparecen de cierto modo sensible independientemente de los seres humanos, a quienes sujetan.

Pensemos ahora en la tesis de Gianni Vattimo quien, inspirado por Nietzsche, sostiene que la época posmoderna implica la pérdida del sentido, pero que no deberíamos ver eso como un triste momento, sino como la oportunidad de un mundo plural. No nos interesa aquí su optimismo posmoderno eurocéntrico y liberal, sino pensar, a pesar de este optimismo, lo que el autor indica en alguna parte:

> Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del contaminarse (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación central alguna, distribuyen los *media* (Vattimo, 1990: 81).

3 Piénsese en la obra de Teresa Margolles: *PM 2010*, que discutiremos más adelante, que muestra cómo el diseño de primera página de los periódicos, antaño nombrados de nota roja, yuxtapone tres tipos de imágenes: el asesinado del día de ayer, el resultado del partido de futbol, y una mujer cuasi desnuda.

Así, la realidad es un conglomerado de "imágenes" e interpretaciones que compiten entre sí. Es decir, en términos epistemológicos, no hay más "realidad" sino multiplicidades que se cruzan sin jerarquía alguna dando lugar a lo que él, con mayor o menor fortuna, denominó la "sociedad transparente" que ya terminó. Pero es interesante mostrar que esa multiplicidad es justo el centro del debate de este trabajo. A diferencia de Guy Debord y Heidegger, Vattimo encuentra en la pluralidad la condición alegre de lo contemporáneo. Esa imagen contemporánea es, para nosotros, la que hace invisibilizar ciertos fenómenos de la violencia.

No es nuestro interés aquí discutir las divergencias teóricas entre autores, sino pensar sus textos como sintomáticos de las discusiones más importantes sobre la sensibilidad moderna y contemporánea. Los tres muestran la problemática de "la imagen del mundo" que nos hacemos. Hay una tensión paradójica entre la fenomenología de Heidegger, la crítica de Debord y la propuesta de Vattimo. Para los dos primeros, la Modernidad es una etapa histórica en la que la imagen "domina" y de hecho, en el caso de Debord, esa imagen dominante no es otra cosa que el capital que ha devenido imagen. Vivimos su fetichismo. En cambio, para Vattimo, la cuestión es que las imágenes, aisladas unas de otras pierden su potencial de transparencia y dan lugar a una sociedad plural y emancipada, según sus términos. Así pues, dominio y/o emancipación es la tensión teórica aquí presentada. Pensemos, por ejemplo en cualquier medio de circulación masiva, escrito o visual. La yuxtaposición de imágenes tan diversas como la del resultado de un partido de futbol entrecruzada con el problema del ajuste de la deuda en Grecia ¿es síntoma de emancipación o de dominio? Y para el caso que nos ocupa, una yuxtaposición común en México es la de los hechos de violencia ¿Qué pensamos sobre la yuxtaposición de una imagen sobre los cuarenta y tres desaparecidos en Ayotzinapa, Guerrero y la nota sobre el escape de un narcotraficante? ¿Podríamos decir que, maliciosamente, alguien intenta relacionar al narcotráfico con los movimientos sociales? ¿Criminalizar la protesta? en las leyes ocultas del espectáculo, quizá como reflexionó en su momento Karl Krauss los hechos producen las noticias y las noticias son culpables de los hechos.

Es justo esta tensión entre los hechos y las noticias la que se discute a partir de las imágenes que elegimos, que son sintomáticas de distintos rasgos de nuestra sensibilidad socio-histórica.

II. Ciudad Juárez: las asesinadas

Seguramente muchos no recuerdan esta imagen ¿o sí? En este caso es la fotografía que apareció en la portada del semanario *Proceso* del 21 de agosto de 1999 en México. Es la foto de una mujer pobre, cuyos pies están hundidos en la arena del desierto y cuyos talones, ensangrentados, muestran que quizá trató de huir de sus captores poco antes de su asesinato. Una imagen que se piensa que contribuyó, en aquel momento, a visibilizar la violencia extrema de género en Ciudad Juárez. La pregunta no es ociosa, Susan Sontag escribió sobre la fotografía que siempre aspira a ser inolvidable. "Todas las fotografías aspiran a la condición de memorables, es decir, inolvidables" (Sontag, 2007: 136). La imagen es inolvidable, pero no su interpretación. En un primer momento, esta imagen conmocionó por estar enmarcada en un semanario de corte político. Empero, luego de la conmoción, aquello de lo que se hizo emblema: el feminicidio, se normalizó. A manera de écfrasis, a la foto la acompaña una descripción "Ciudad Juárez: las asesinadas". Esta es una discusión que se requiere introducir. ¿Una imagen habla más que mil palabras? O por el contrario hay que ver su contexto, el lugar en donde es exhibida, las condiciones de su reproducción, su historia. Nos inclinamos a pensar en lo segundo. La tesis de que la imagen se asemeja a la realidad imposibilita pensar en términos históricos. Pensemos en esta fotografía.

Figura 1: "En el desierto" Exposición: Nada que ver, Jaime Bailleres, 1995.

La fotografía es de Jaime Bailleres, entonces coordinador de fotógrafos de *El diario de Juárez*. Antes de figurar como portada en *Proceso*, había formado parte de la exposición de fotoperiodismo "Nada que ver", organizada y financiada por Bailleres y otros cuatro fotoperiodistas en 1995, y posteriormente del libro de Charles Bowden (1998) *Juárez: The laboratory of our future*. Ello indica que su selección estuvo a cargo de profesionales que de entre varias, debieron discutir cuál mostrar en los distintos dispositivos en los que apareció: primero en la exposición, luego en el libro y finalmente en el semanario *Proceso*. Para éste último, debía ser una imagen contundente, que llamara la atención. A partir de ahí, surge toda una iconografía del feminicidio y también de la misma Ciudad Juárez. Del común estereotipo de la ciudad como alegre y jocosa, se pasa a una imagen de la violencia. En general, las imágenes sobre el feminicidio, luego de que la discusión se movilizó en medios de todo tipo, mostraban a mujeres calcinadas, deformadas, o cruces rosas en donde había habido tal o cual crimen. Hemos de decir, por ello, que la imagen no visibiliza sino cierta sensibilidad social, capaz de soportarla. Si llega a estar en shock por un instante, en seguida se tranquiliza por el distanciamiento que efectúan los medios. Distanciamiento temporal (el crimen ya es noticia pasada), espacial (el fenómeno es privativo de C. Juárez), distanciamiento social (las víctimas

en definitiva no son mis semejantes). La imagen está enmarcada no en una exposición sino en un semanario de contenido político, ella misma alerta sobre la falta de identidad de quien ahí está. Ella muestra que esas mujeres asesinadas no tienen ningún rostro. Y a esa imagen de las sin rostro, muy pronto los defensores de derechos humanos opusieron imágenes de los rostros de las mujeres antes de ser asesinadas. Es decir, mostraban su cara con el afán de que fueran encontradas, quizá, pero su efecto era distinto. El efecto de construir un rostro ahí donde los medios mostraban sólo cuerpos susceptibles de ser tratados como desecho. Esta dialéctica es común: a la violencia mediática, al puro hecho bruto sin mediación del asesinato, normalmente las organizaciones responden con la figura de la víctima. Y es esta dialéctica de la desfiguración de la figura y su re-configuración la que implica un proceso social de tensión entre lo que los medios hacen aparecer como novedad y lo que la sociedad reclama como justicia dando lugar a lo que denominamos política de la mirada.

> La mirada es también una cierta tecnología de lo visible/invisible. Lo que importa no es que la demanda de visibilidad vuelve visible lo invisible o viceversa sino que debe mostrar cómo el orden o régimen produce la exclusión y lo hace oscureciendo este proceso. El efecto de esta tecnología es en principio no aparecer como tecnología sino como naturaleza, a lo que llamaremos efecto ideológico. Una política de la mirada debe mostrar cómo se produce este efecto y a través de qué procedimientos lo conserva. La tecnología de la mirada o de lo visible se naturaliza mediante procesos repetitivos o hábitos. La habituación o catacresis que torna el acto o experiencia de lo visible en un gesto natural banaliza la parte procedimental de la mirada (incluso la política) y lleva la atención al objeto visto y no a los procesos de ver (Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera, 2013: 350-351).

Se trata entonces, de conocer los procesos por los cuales algo se vuelve visible. Cualquier intento de denuncia de la violencia extrema de género en México, crimen social y estatal, que incluye la tortura y el asesinato, ha tenido que resistir a los procesos mediáticos de visibilización. Se trata de una temporalidad específica que convierte cualquier imagen o relato en *noticia*, vale decir, en novedad del momento.

No se trata, creemos, de preguntar sobre la fuerza (in) visibilizadora de la imagen ni sobre una sensibilidad social que, de acuerdo con Bowden (1998) "prefiere ignorar la realidad", sino de ver cómo se construye la imaginación de cierto "modo de ver". Sólo así, podemos comprobar la sensibilidad común, compartida, que considera aceptable la violencia cuando sus víctimas son las mujeres. Por más que se haya discutido y puesto en cuestión el carácter icónico de la fotografía, se trata de una creencia profundamente arraigada en el imaginario social: las fotografías retratan la realidad, como sostiene Bowden, pero eso "real" es producido por fuerzas de la imagen. No hay, pues, paso automático entre la imagen y lo real, sino a condición de que exista una política del mirar. Y también, sólo así podremos asumir que las formas de la violencia que, de acuerdo con el imaginario social, simplemente son registradas por la imagen, en realidad son ahí producidas de tal manera que pueden ser asumidas y sancionadas como socialmente aceptables. Desde otro punto de vista, si asumimos que la fotografía produce y reproduce una imagen específica de la violencia (en relación con todos los discursos que orientan su interpretación), la fotografía nos habla de ciertos procedimientos de configuración de la mirada, de cierto orden que rige lo visible y lo invisible. La imagen aludida se refiere un hecho mediático, no a la estructura social que la sostiene. Luego del escándalo, vino la calma, el feminicidio en Ciudad Juárez se volvió objeto de discusión pública por momentos, incluso de estudio académico con los privilegios (económicos, políticos y disciplinares) asociados a él. El feminicidio en el resto del país ha sido sistemáticamente invisibilizado. Es uno de los preocupantes efectos de la conversión de los feminicidios de Juárez en paradigma de la violencia de género. El libro de Bowden contribuyó a conformar este paradigma.

Pero hay algo más que comentar sobre los circuitos autorizados de circulación de la imagen. En el caso de Bowden existe un comentario que merece ser tomado en cuenta:

> La visión de Bowden, aunque refractaria, no deja de ser la de un estadounidense con complejo de culpa. Es la postura de uno de los beneficiarios de la miseria de millones, que de pronto descubre que sus magras comodidades clasemedieras con pretensión pequeño burguesas se cimientan sobre la explotación de pueblos enteros. Toda su moral, su ética y sus valores sociales —esas trampas culturales con las

> que son criados y a las que se aferran los *good guys* del Primer Mundo y sus caricaturas tercermundistas— son minados por el contacto con una realidad que —como él mismo reconoce— es preferible ignorar para los de su misma especie (Albarrán de Alba, 1999).

Los medios de comunicación así, agenciarían y capitalizarían el sufrimiento desde las cómodas incredulidades de la sociedad de bienestar occidental. Tiene razón Agamben por tanto, cuando afirma que las "organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden empero comprender en última instancia, la vida humana, más que en la figura de la vida nuda o de la vida sagrada y por eso mismo, a pesar suyo, guardan secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir" (Agamben, 1998: 169). La figura de la vida nuda, el hombre sagrado, la vida sacrificable es justo la de la crueldad que se esparce con una lógica en la que históricamente las sociedades colonizadas han sido las que la padecen con mayor radicalidad.

Podemos recordar otra imagen, la de los 72 migrantes asesinados en Tamaulipas, en 2010, y que también apareció en *Proceso*, esta vez, sin duda, para documentar la exposición de seres desechables en todos sentidos. Ni humanos ni animales, desecho. Pero esa imagen no ha tenido el mismo derrotero que la que analizamos arriba, ella ha sido olvidada, como olvidado ha sido su contenido referencial. Esta imagen aparece ya muy tarde, en 2012, cuando ya estamos habituados por medio de la reiteración a una visibilidad que hace tolerable lo que nos ocurre, incluso si lo vivimos como algo próximo. En la imagen, que también pertenece a una portada del semanario, aparecen cuerpos amontonados en fila después de una ejecución con tiro de gracia. En la internet se puede encontrar circulando dicha fotografía y otras alusivas al caso. Pero, el destino de esa fotografía no tiene una historia tan conocida como las otras que analizamos. Tampoco el caso ha sido tan reiteradamente analizado mediáticamente. ¿Será porque es una imagen más y no una excepción?

III. El desollamiento

El 12 de noviembre de 2014 encontramos otra imagen violenta en un número especial sobre Ayotzinapa del *Spleen Journal*, en línea. De acuerdo

con el testimonio del joven Omar García, normalista, era la fotografía del rostro desollado de su compañero Julio César Mondragón Fuentes. Al poco tiempo de figurar como portada de la revista electrónica, esta imagen fue reemplazada por otra, y en el artículo de J. Butler *Violencia, Luto y política*, publicado en la misma revista, aparece la siguiente pancarta:

Figura 2: "Chico desollado de Ayotzinapa" S/AUTOR. Recuperada de http://spleenjournal.com/especial-de-ayotzinapa/violencia-luto-y-politica-2/

Al parecer los editores retiraron la fotografía a la mirada del público. ¿Habrá sido un dilema ético presentar lo impresentable para los editores? O simplemente la corrección política y mediática. En todo caso, su historia era impredecible, pues circula, como fantasma, por la internet, incluso sin derecho de autoría. La estrategia de resistencia de los familiares y compañeros de la víctima fue la misma que en el caso de los feminicidios: a la imagen de la víctima desollada, sus compañeros oponen siempre su rostro joven. Lo mismo en el caso de los cuarenta y tres desaparecidos, mientras que el Estado (monstruo frío y cruel según Hobbes) los muestra presumiblemente en un basurero, los chicos muestran a todo el mundo que tienen un rostro. Esta aparición del rostro es sin duda una infalible forma de la resistencia, el rasgo de humanidad que el Estado como maquinaria le arrebata a los ciudadanos.

Así no se sabe si la imagen fue retirada de una portada de revista porque la sensibilidad de la mirada del público no la resistiría, o si más bien fueron las políticas mediáticas las que censuraron la imagen. R. Barthes decía de la imagen en prensa que rara vez es traumática, puesto que el trauma deja en suspenso el lenguaje y bloquea la significación:

> Las fotografías propiamente traumáticas son muy raras porque, en fotografía, el trauma es totalmente tributario de la certeza de que la escena ha tenido lugar de forma efectiva… pero una vez establecido este punto, la fotografía traumática […] es algo sobre lo que no hay nada que comentar […] ningún valor, ningún saber en último término, ninguna categorización verbal puede hacer presa del proceso institucional de la significación (Barthes, 2009: 29).

Este proceso institucional de producción de significación es un proceso connotativo, que de acuerdo con Barthes responde a la función de toda actividad institucional de integrar, esto es, de tranquilizar al hombre. Y la prensa y las publicaciones periódicas de corte de análisis político, sin importar su "tendencia", cumplen esta función. Por eso su tesis sigue siendo actual. La fotografía de *Proceso* es sin duda, violenta, pero no traumática. Fue cuidadosamente seleccionada para ser capaz, junto con los artículos que aparecen en aquel número, de narrar la crueldad de la tortura y el posterior asesinato de las víctimas de feminicidio. La imagen del rostro desollado del joven normalista que tampoco nosotros reproducimos aquí golpea la sensibilidad, pero no bloquea la interpretación. Se trata de un rostro desollado, y esto se confirma con el testimonio de Omar García: "Lo desollaron porque cuando lo sometieron él tuvo la valentía de escupirle en la cara al agresor". A la pregunta de la periodista Carmen Aristegui ¿quién es capaz de hacer eso? él responde "eso es lo que no sabemos". Esta pregunta podría reformularse ¿cómo es posible socialmente la crueldad de esas prácticas? ¿Cómo es posible? Sin tintes de escándalo, sino, verdaderamente, ¿cómo es posible que la sociedad las permita? La diferencia entre estas dos imágenes es que la primera, la del feminicidio, procede de un cuidadoso proceso de selección de imágenes que, por crítica que se piense a sí misma la revista que la hizo del dominio público, produjo una distancia social tranquilizadora frente a los feminicidios que relata. La segunda, por el contrario, se infiltró en los medios produciendo un

efecto inquietante, por ello fue retirada. Los asesinatos y desapariciones de Ayotzinapa parecen correr la misma suerte que los feminicidios: se han convertido en noticia pasada, en "hecho histórico" -dijo Osorio Chong, Secretario de Gobierno de Peña Nieto- y los medios han cedido el lugar a las novedades del momento, siempre apremiantes. Los otros desaparecidos, encontrados en fosas clandestinas, no alcanzaron el estatuto de noticia. Ninguna imagen, ninguna pancarta, ni el enorme esfuerzo de los familiares de las víctimas han logrado visibilizar socialmente la crueldad, el secuestro y el asesinato. Prescindibles como las jóvenes víctimas de feminicidio, son los estudiantes pobres, activistas sociales, de Guerrero. Y también los otros cuyos nombres e historias a nadie interesan. Su desaparición, su tortura y sus muertes son aceptados socialmente.

IV. PM: 2010. La yuxtaposición

Ahora analicemos una pieza de Teresa Margolles: "PM 2010". En ella, la artista sinaloense yuxtapone las portadas del periódico sensacionalista *PM* de Ciudad Juárez en 2010. Ese año, según se dice, fue el más violento de la historia de la ciudad fronteriza. Propongamos, dado que este tipo de imagen es "diferente" de las anteriores por el hecho de que está enmarcada en un dispositivo artístico y no mediático, una consideración teórica sobre los contenidos del arte contemporáneo. En palabras de Rancière, esos contenidos son heterogéneos. Esto es, en el mundo del arte, la afición por captar elementos aparentemente contradictorios es una estrategia de lo que podríamos denominar Arte Crítico. "La política de la mezcla de los heterogéneos conoció, desde el dadaísmo hasta las diversas formas del arte contestatario de los años setenta, una forma predominante, la forma polémica" (Rancière, 2011: 66). Rancière refiere este juego polémico como una parte del arte crítico hasta nuestros días. El ejemplo es la conocida obra de Krzysztof Wodiczko "homeless" en la que el artista cuestiona el mundo del consumo, asociándolo al espectáculo y también al mundo del arte.En el caso de Margolles, los heterogéneos chocan mostrando un juego que presenta la violencia de los medios de comunicación por un lado, pero también la violencia cotidiana del mundo de mujeres y hombres asesinados que comparten espacio con una mujer desnuda. Pues bien, el arte crítico es una estrategia que

demuestra las contradicciones, las aporías de la violencia social. Con ello, los artistas buscan visibilizar prácticas cotidianas en las cuales, de otro modo, no podríamos reparar. Antaño, muy antaño, la ideología estética confiaba en objetos separados de la vida, auráticos y con un valor mágico impulsado por el Romanticismo y la filosofía de las bellas artes, que fue criticado por Benjamin. Ahora se trata de combinar los objetos profanos sin que necesariamente tengan una relación inmediata, más allá de la contigüidad en que se presentan. La pieza que analizamos visibiliza una violencia disfrazada de información y de novedad, es decir, la muerte de un ser humano con el cuerpo semidesnudo de una mujer.[4] ¿Es que la muerte puede yuxtaponerse al placer del goce erótico? Desde luego que sí, Bataille (1997) lo hizo desde hace mucho, sin embargo, era de otra manera. El goce de la transgresión estaba enmarcado para el francés en reiteradas crueldades tribales, en la fuerza del mundo de la voluptuosidad, del cuerpo y sus derroteros excesivos. En este caso, no se trata del goce erótico, sino del fetichismo del comercio sexual, del cuerpo convertido en mercancía que se yuxtapone a la muerte de manera instrumental, confirmando el triunfo de la imagen demandada por sectores sociales, y naturalizada por la generalidad. Otra imagen de la crueldad sobre la cual además, recaen estereotipos violentos del machismo. Esas son las consideraciones que podemos extraer de la pieza. Y nos conducen como dijimos, a dos cuestiones de análisis. Una, sobre el papel del arte así llamado crítico, y otra sobre las estrategias para llevar a cabo esa crítica a través del arte. Pongamos atención al primer tipo de pregunta. "El arte crítico, en su formulación más general, se propone concientizar acerca de los mecanismos de dominación con el fin de convertir al espectador en actor consiente de la transformación del mundo" (Rancière, 2011: 59). Esto resulta problemático en la pieza de Margolles. La artista parece querer provocar la conciencia mediante la recontextualización, extrayendo la imagen de una realidad que a su vez es producida e insertándola en un nuevo medio. La realidad, la portada del periódico y luego, el museo. Su estrategia es mostrar lo que un medio representa poniéndolo en otro. Pero

4. En México al menos, existen infinidad de este tipo de periódicos en los que se combinan esos elementos. Y a la "imagen del cadáver" y de "la mujer desnuda" debe agregarse, muchas veces, el resultado del fútbol.

el arte también es un tipo de mediación y los esfuerzos del arte crítico están bajo sospecha de que también ellos toman distancia de aquellos a quienes querrían "despertar". La pregunta de Rancière, que por otro lado es la única pregunta que ha hecho, es la siguiente ¿Necesitan las masas al arte para que puedan tomar conciencia de que son dominadas? Si como quería Debord, la principal manera de contrarrestar el espectáculo (y a ese individuo despreciable que es el espectador) es la producción de situaciones, el arte se ve entristecido a la hora de producirse en los circuitos aristócratas del mundo del arte y se vuelve a proponer como una jerarquía más que instrumenta la verdad desde los privilegios. Esto es lo que debemos pensar sobre la estrategia del arte crítico. El privilegio, incluso, de la crítica. Ahora bien, analicemos ahora la imagen misma.

Dos hipótesis surgieron sobre la pieza. La de los curadores de la exposición "el testigo", presentada en Madrid en 2014, que consistió en analizar cómo el periódico utilizaba dos formas de "mediatización del cuerpo". Por un lado, aparece la nota sobre un crimen y a su lado, la imagen de mujeres semidesnudas. La yuxtaposición produce la asociación de un goce erótico de la imagen de la muerte y de la mujer. Habría que tomar en cuenta que nuestra sociedad está acostumbrada también a la fotografía de prensa amarillista que presenta la crueldad y la violencia como objeto de goce, y que selecciona a determinados sectores de la población como sus víctimas predilectas. Aquí la tesis del fetiche de la imagen priva, las imágenes compiten entre sí, logrando cautivar a un público que es su mayoría, es aquel que pudiera estar en el lugar de los de la portada, es decir, la clase media baja. Ello, desde luego, no excluye que ese goce sea fomentado y reproducido por los estratos adinerados de la población. La segunda hipótesis sobre la pieza apuntaba a mostrar el hartazgo y la sobredeterminación de las necropolíticas y una denuncia sobre un año que no debía volver a repetirse. Se intentaría mostrar ahí, la masificación diaria de la violencia.

Sin embargo, si analizáramos los periódicos enmarcados o no, en una pieza artística, podríamos decir que en realidad lo que se puede interpretar es una "evidencia". La evidencia de que no hay noticia, de que no hay novedad. Si, en cierto sentido el periódico "tenía" la función de recrear la novedad, en esta imaginación, no habría ninguna. Estrictamente cualquiera

de las portadas podría ser puesta a circular a diario y ninguno de nosotros se daría cuenta de que fue la misma de ayer. La artista atina al mostrar la falta de noticia. Cada una de las portadas es idéntica a la anterior.

V. Notas para una conclusión: la violencia de la imagen

Podemos distinguir entre la violencia a la que estas imágenes hacen referencia, que descansa en la certeza de la fotografía -de que eso efectivamente tuvo lugar- y la violencia de la imagen, que es la que nos interesa. Sin embargo, esta última depende de la primera. Si las imágenes discutidas son parte de un aparato de visibilización y se producen mediante ciertas tecnologías de la mirada, estas tecnologías ocultan precisamente su carácter productivo, productivo de sentido tanto como de formas de la sensibilidad o de la insensibilidad; y ofrecen a la experiencia lo que presentan como si se tratara de una copia fiel, un signo icónico, diría la semiótica, una "realidad" que dicen meramente retratar. Se trata de imágenes del mundo, en el sentido heideggeriano, que se nos ofrecen como eso de lo que estamos al tanto: el orden de lo representable.

Las tres imágenes, sin embargo, se insertan en los aparatos mediáticos de distintas maneras. Podemos sugerir que la primera, la imagen del feminicidio, responde, sin cuestionarlo, al aparato que la difundió. Se inserta cómodamente en los medios de comunicación, en este caso una revista de análisis político. La segunda, en cambio, se introdujo en la red produciendo una cierta conmoción. Síntoma de esta conmoción fue su retirada de la revista que en primer lugar la eligió como portada, y su reaparición fantasmática en diversos sitios de la red. En el tercer caso, la pieza de Margolles, una recontextualización de las imágenes logró mostrar uno de los procedimientos de producción de sentido del aparato mediático que las alojaba (el diario): la yuxtaposición de las imágenes del sexo y el asesinato. Y su monotonía: las noticias son idénticas en su forma.

Si, como decía Benjamin, las noticias, en su estructura, impiden que el lector se apropie de un relato en tanto que experiencia, estas tres imágenes son sintomáticas de esta imposibilidad (imposibilidad de la sensibilidad de nuestra época) de distintas maneras. La primera, porque responde adecuadamente a la institución mediática en el sentido de

tranquilizar a la población, convirtiendo la violencia de género presente en noticia local. La segunda, porque en sus apariciones y desapariciones muestra la imposibilidad de lidiar con la crueldad cuando ésta se muestra explícitamente, al mismo tiempo que se acepta cuando no se la tiene que "mirar a la cara". La tercera, porque muestra lo que el aparato mediático produce y oculta: la aceptación de la violencia siempre que ésta se presente yuxtapuesta a un objeto de goce: la administración de la crueldad.

Pero hay una forma de violencia que todas ellas comparten: es la violencia del distanciamiento. Un distanciamiento temporal, que hace del "hecho" mediático un hecho consumado; y un distanciamiento afectivo. La muerte y la tortura sancionadas socialmente siempre son la muerte y la tortura del otro o de la otra. En una sociedad que jerarquiza lo viviente, el sufrimiento sólo nos afecta cuando es del hermano, del hijo, del amigo, de aquellos que nos son cercanos, en definitiva, de nuestros "semejantes". Cuando no, la violencia se produce como noticia, en algunos casos, en otros como espectáculo, como objeto de consumo. Nuestra (in) capacidad de ser afectados está configurada por este "nosotros", que es una de las condiciones de posibilidad de la violencia. Quizá la pieza de Margolles sea capaz de señalar esta violencia, por limitados que resulten sus efectos al interior del sistema del arte contemporáneo.

Figura 3. Detalle de "PM 2010" de Teresa Margolles en su exposición "El testigo" de Teresa Margolles, presentada en el CA2M de Madrid, del 18 de febrero al 25 de mayo de 2014 en el CA2M de Madrid, en 2014.

VI. Bibliografía

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-textos.

Balibar , E. (1989). Citoyen Sujet. *Confrontation*, 20. París: Aubier.

Barthes, R. (2009). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces.* Barcelona: Paidós.

Bataille, G. (1997). *El erotismo.* Barcelona: TusQuets.

Bowden, C. (1998). *Juárez. The laboratory of our future.* Nueva York: Aperture.

Debord, G. (2002). *La sociedad del Espectáculo.* Valencia: Pre-textos.

Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Heidegger, M. (2005). La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Universidad.

Rancière, J. (2011). *El malestar de la estética.* Buenos Aires: Capital intelectual.

Sontag, S. (2007). La fotografía. En *Al mismo tiempo, Ensayos y conferencias.* México: Mondadori.

Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral.* Buenos Aires: Alianza.

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente.* Barcelona: ICE/UAB.

Villegas, A., Martínez de la Escalera, A.M. & E. Lindig (2013). "Visibilidad. Contribución al debate. En Martínez de la Escalera y Lindig E. (Eds.) *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político.* México: UNAM/Juan Pablos.

Otros documentos

Albarrán de Alba G. (1999, septiembre vol. II) El laboratorio de nuestro futuro. Sala de prensa. Retomado de http://www.saladeprensa.org/art73.htm.

Dossier de Prensa de la exposición "El testigo" de Teresa Margolles, presentada en el CA2M de Madrid, del 18 de febrero al 25 de mayo de 2014.

La imagen del desecho. Hacia un análisis de la estética del cadáver, el desaparecido y el cuerpo como basura.

The image of the waste. Towards an analysis of the esthetics of the body, the missing and the body as waste

ROBERTO CARLOS MONROY
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
--
robertomonroy9000@gmail.com

LAKSMI ADYANI DE MORA MARTÍNEZ
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
--
laksmidemora@gmail.com

RESUMEN El presente texto trata del análisis de tres momentos en que la imagen se ha constituido como síntoma de una problemática social en específico: las formas de violencia en México. La tesis de la que parte este trabajo es que en la más reciente modernidad se ha construido un discurso que confunde el tratamiento del cadáver humano con los desechos sólidos, y de esta manera el cuerpo humano ha pasado a ser un elemento que se dispone junto a la basura. Las imágenes a las que nos referimos, que visibilizan ese mismo discurso, son la obra fotográfica de Fernando Brito, la imagen literaria de Roberto Bolaño y los retratos producidos en el marco de lo acontecido el 26 de septiembre del 2014 a los estudiantes desaparecidos de la normal de Ayotzinapa, en México. Más que una teoría general sobre la imagen, aquí nos interesa estudiar, desde sus singularidades, el uso de éstas en sus variantes literarias y fotográficas que tratan las formas de violencia en México.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 71-109

PALABRAS CLAVES Violencia, Fotografía, Basura, Roberto Bolaño, Fernando Brito, Ayotzinapa.

--

ABSTRACT The following paper provides the analysis of three moments when the image has been produced as a symptom of a specific social problem. The argument of this work, born in lates modernity, has produced a speech that confuses the treatment of the human corpse with solid waste; at this way the human body becomes part fo the waste. The images refered, which make visible the same speech, are the photographic work of Fernando Brito, the literary image of Roberto Bolaño and the images produced in the context of what happened on September 26, 2014 to the missing students in Ayotzinapa, Mexico. More than a general theory of the image, the study is focus among their singularities of the use of these literary and photographic images that treat forms of violence in Mexico.

KEY WORDS Violence, Photograph, Litter, Roberto Bolaño, Fernando Brito, Ayotzinapa.

RECIBIDO 14/08/2015 **APROBADO** 07/12/2015

Es más difícil honrar la memoria
de quienes no tienen nombre que las de las
personas reconocidas. A la memoria de los
sin nombre está dedicada la construcción histórica
Walter Benjamin

Toda fotografía es la expresión de una ausencia
John Berguer

I. Presentación

En el presente artículo, los autores nos ocuparemos del análisis de tres momentos en que la imagen se ha relacionado con el cuerpo o con su ausencia, estos momentos están aprendidos en diferentes documentos que han registrado la violencia que se vive en México desde las dos últimas décadas. Los momentos a los que nos referimos son la fotografía documental de Fernando Brito que retrata los cadáveres producidos por las ejecuciones en el estado de Sinaloa, las imágenes de las muertas de Juárez plasmadas en la obra novelística de Roberto Bolaño y las fotografías de los desaparecidos de la Escuela Normal Rural "Raúl Isidro Burgos" de Ayotzinapa, en México.

Los números que en sí arrojan los archivos oficiales de este país entre desaparecidos, feminicidios en diferentes estados del país y los muertos que ha producido el estado de violencia en que se vive son alarmantes, y no digamos ya el análisis que lanzaría cada uno de los casos estudiados en sus situaciones singulares, por ello mismo nos vemos obligados a pensar y reflexionar las condiciones y las maneras en que se ha ordenado la violencia en la estructura de nuestra sociedad, en este caso, con la imagen como un medio discursivo.

La tesis de la que parte este trabajo en tanto a la violencia y sus formas visuales es que se ha producido un discurso en la más reciente modernidad que ha dispuesto al cuerpo humano como desecho. Este discurso es visible en las imágenes retomadas en este artículo. Lo que está en el fondo de esta discusión, nos parece, es la reconfiguración del concepto de hombre. Autores que aquí retomamos como Mier, Butler, Giorgi, Didi-Huberman parten de que la figura de "hombre" es histórica y no está dada naturalmente; hoy en día parece que esa idea ha construido la posibilidad de pensar ciertas

vidas sin valor (Butler), como desechos (Giorgi, Mier), deshumanizadas y sin derecho a la imagen (Didi-Huberman). La imagen, como parte de esta misma lógica, puede en un sentido reforzar esta forma de pensamiento en donde lo humano tiene el mismo tratamiento que la basura, por ejemplo los diarios de "nota roja" que se han ocupado de crear un archivo visual en donde un cadáver es igual a otro, y todo cuerpo humano es tratado del mismo modo y borradas las diferencias. El cuerpo humano en esas imágenes está fragmentado pues el fotógrafo se concentra en retratar la carne herida o carne muerta eliminando así las diferencias constitutivas que definirían a cada humano. Este tratamiento nos conduce a pensar que ciertos humanos y sus cuerpos están siendo imaginados como desechos. Y esta representación trata por lo menos dos temas centrales para el presente ensayo: el de la basurización del hombre en el discurso y el de la estetización de la violencia (que de alguna manera, son formas de exclusión/exterminio, ya que los hombres en las imágenes también son desmembrados por la estética que presentan, y en donde estos ya no son reconocibles).

Lo que trataremos aquí de pensar es la articulación reflexiva de las tres manifestaciones estéticas ya señaladas arriba y que están enmarcadas en un discurso sobre la imagen y el cuerpo que tratan el tema de la violencia. El archivo de las imágenes que aquí presentamos juega un papel importante pues trabaja como un soporte de memoria, como la huella o evidencia de que ha pasado algo. La imagen, de esta manera, y la técnica que ocupa es importante porque visibiliza el horror, la pérdida y la violencia que constituye los modos de hacer en nuestra sociedad. A propósito, esta imagen juega un papel trascendental en dos sentidos, pues dice Didi-Huberman que "[e]l artista y el historiador tendrían así una responsabilidad común que es la de volver visible la tragedia en la cultura (para no separarla de su historia), pero también hacer visible la cultura en la tragedia (para no separarla de su memoria)" (Didi-Huberman, 2012: 26); tragedia y memoria forman un binomio fundamental en el trabajo político y estético articulado.

A su vez, Judith Butler, en su libro *Marcos de Guerra* (2010) refiere que todas las imágenes están enmarcadas en una cuestión discursiva que en sí misma construye una interpretación de la realidad al acomodarse de una cierta manera técnica (en la fotografía por ejemplo el encuadre, el

enfoque, el ángulo, la luz, etc.), produciendo un sentido propio. Siguiendo su argumento podemos pensar que el desarrollo de la imagen en ese género de nota roja se acomoda técnica y discursivamente en una cierta forma determinada. Esa imagen que en principio partiría de un discurso, el del fotógrafo, la línea editorial o el género fotográfico, se "convierte en una escena estructuradora de interpretación" (Butler, 2010: 101), es decir se convierte en productora de un discurso que afecta a quién la mira. Si Judith Butler piensa que las fotografías "son transitivas[, n]o solamente retratan o representan, sino que además transmiten afecto" (Idem), las imágenes de la nota roja, en primer lugar, partirían de la fragmentación y deshumanización del humano, y en segundo lugar, producirían esa misma naturalización del discurso; los cuerpos que se visibilizan en esos periódicos, por la forma en que esto pasa, son siempre los mismo: masas deformes fragmentadas, sin condiciones singulares y dispuestas como restos de lo humano, y por lo tanto carentes de derechos.

La manera en que se disponen las imágenes en la estética de Brito y Bolaño es entonces interesante, pues estos dos autores colocarían al espectador en medio de la violencia que visibilizan, tratan de transmitir algo más, que sería la denuncia ante estos crímenes, además de las particularidades que han sido borradas u obviadas por otras representaciones de ese discurso; tratan de transmitir un afecto hacia los cuerpos que han sido desechados en la periferia. Se produce así la posibilidad de resistir y cuestionar esa misma lógica que relaciona el cuerpo humano con un desecho al dislocar los órdenes estéticos en los que se construye ese discurso. La crítica que los dos autores presentan a partir de sus obras se construye al hibridar géneros propios de la nota policial (la imagen de la nota roja y la narrativa del archivo forense) y de las artes (el paisaje y la novela), proponiéndose imágenes que cuestionan el orden en que se ha acomodado ese discurso.

Finalmente el caso de los normalistas desaparecidos del 26 de septiembre del 2014 ha presentado la necesidad de reflexionar sobre muchos aspectos de la vida en México. El que aquí nos interesa tiene que ver con la imagen de las caras de esos 43 estudiantes, y la resistencia de los padres y compañeros a asimilar la imagen que ha dado de ellos el Estado, la imagen de la bolsa llena de cenizas en el basurero de Cocula, es decir,

la resistencia a pensarlos como desecho. En este caso tenemos imágenes, y usos de éstas, totalmente distintos, enfrentados en una lucha por determinar la "verdad histórica" o la posibilidad de politizarse y pensar algo más. Cabe señalar aquí que el método de este trabajo no trata de homologar estas manifestaciones de la imagen del cadáver para formar una teoría que conceptualice toda estética bajo un mismo argumento, sino recalcar que queremos lograr una interpretación y estudio individual de cada uno de los trabajos y la imagen que presentan, esto como una enunciación afirmativa de cómo entender la violencia en México, estudiando singularmente cada caso y desarrollando ideas particulares para cada uno.

II. El cuerpo como basura y su imagen

Retomamos la idea principal de este texto a partir de la investigación realizada por Rodrigo Mier y su artículo "Los desechables de la tierra" (2014); en este texto el autor estudia una serie de ejemplos en los que se hace visible que un reacomodo discursivo ha producido la idea de que el humano es considerado como "desechable". Podremos entender esta idea de desechable de dos maneras: por un lado están todas los que son prescindibles, borrables, eliminables, marginales a partir de la reconfiguración económica del actual sistema político, entendido por nosotros como el neoliberalismo, que pueden ser los migrantes, los pobres, los viejos, las prostitutas, los indígenas, los desempleados, estos seres humanos que no consumen, que no son sujetos de crédito, y por lo tanto prescindibles para el Estado y su orden mundial político-económico (incluso los y las obreras entrarían en esta categoría, pues la cantidad de mano de obra es abundante, lo que hace a estas personas reemplazables fácilmente). Este conglomerado de seres indeseables por el sistema, además de ser en sí mismos los prescindibles, también se pueden entender como todos esos desheredados de la tierra que se oponen al poder dominante, que resiste solamente por existir y por encarar en sí mismos la lógica del mercado y el Capital.

Por otro lado, también podemos entender este término de "desechable" con un referencia "muy lejos de ser noble, heroica o inspiradora [pues] la relación que establece este término con otros lo liga a una serie de prácticas contemporáneas sobre la administración de la basura

y de los residuos sólidos que se nos presentan cada vez más claramente como una regularidad en nuestro discurso" (Mier, 2014: 126). De esta manera llegamos a entender que se ha formado un sentido común en donde el ser humano es tratado como la basura. Si en la primera forma el surgimiento del desechable es desde cierto punto de vista una forma de resistencia contra el neoliberalismo y por la que hay que "luchar", en el segundo tratamiento del desechable éste es una manera en cómo desde el orden económico-político se piensa al humano, es decir toda aquella materia inerte y viva que es puesta como inservible, inutilizable, dispensable en el espacio y tiempo de la producción y que acaba en la bolsa y el basurero. En este sentido es que Mier se propone analizar, entonces, una serie de "desechos" que se relacionan precisamente con esta producción discursiva:

> Al hablar de "los desechables de la tierra" me interesa mostrar cómo se han cruzado y confundido dos discursos que, hasta hace no mucho, se mantenían claramente separados: la basura y el ser humano. Con esto, podríamos decir que en nuestros días la generación de desechos sólidos y la producción del ser humano como un desecho responden, como se verá más abajo, a una misma tecnología política, encargada de administrar la vida y la muerte (Ibíd., 120).

Es en este segundo sentido en que aquí nos detenemos al preguntamos si será entonces que el cuerpo humano, el de los pobres o el de mujeres, por retomar un ejemplo que nos parece claro, es propio de los basureros y si su valor es el mismo que el de los desechos sólidos. Los ejemplos de los que parte Mier para esta revisión discursiva viene de diferentes fuentes: "textos filosóficos, novelas, relatos breves, video-documentales, artículos periodísticos, conversaciones casuales, incluso una encíclica papal" (Ibíd., 122). Partiendo del sentido de este trabajo, nos interesan los ejemplos que hacen visible esta producción del cuerpo y cadáver como basura. Dos ejemplos sintomáticos que Mier ocupa para describir esta relación discursiva son aquí pertinentes para ejemplificar este trabajo:

> Hace unos meses –escribe el autor– platicando con un amigo sobre el tema de la basura y los desechables, me comentó con cierto desconcierto algo que le había sucedido recientemente. Mi amigo había ido a vacacionar a la costa de Oaxaca con su familia. Un día, al ir a la playa, la novia de su hijo pidió que se fueran a otro lugar

> porque, explicó, la playa estaba llena de basura. Mi amigo no supo de inmediato a qué se refería, ya que la playa no estaba "llena de basura", sino llena de gente (Ibíd., 127).

El segundo ejemplo que el autor da para sostener su argumento es el siguiente:

> En noviembre del 2012, en el contexto de un viaje a Colombia con el motivo del Cuarto Coloquio Internacional de Filosofía Política realizado en la Universidad de Cauca, me llamó fuertemente la atención el uso casi natural que se hace en Colombia del término "desechables" para referirse a una serie de individuos (indigentes) que habitan las calles y los camellones de las ciudades. Más de una vez escuché al taxista o al dueño de una tienda decir que el Gobierno haría bien acabar con esa basura (Idem).

Pareciera ser, entonces, que se genera una determinada retórica cada vez más frecuente, en donde el hombre ahora se ha vuelto parte de los desechos, de lo inservible, de lo prescindible. Lo que era imposible pensar hasta hace poco, que algunos humanos sean considerados basura, hoy en día se vuelve un lugar común en muchas manifestaciones del pensamiento, en principio mediáticas. Más allá de tratar de entender estas experiencias, lo que aquí nos interesa es señalar la retórica utilizada, comúnmente, que dispone los campos semánticos de lo humano y el desecho como si fueran uno solo. Las reflexiones y análisis aquí retomados tratan de partir de esa lógica puesta en marcha en dicho discurso, asociada en principio a la entrada del neoliberalismo.

El ejemplo que nos interesa desarrollado por Mier, para la teorización de esta tecnología política, es el hallazgo de cuerpos de mujeres en los basureros de Ciudad Juárez, representados en la obra narrativa de Bolaño. Para Mier, el cadáver-basura no es una idea gratuita, sino que responde a la propia instrumentalización de la destrucción material de los cuerpos, que Mbembe (2011) ha llamado necropolítica, y que es responsable de elevar el número de muertos dando cuenta así de "las muertes directas o 'colaterales' que se derivan, digamos, de las guerras que libran ciertos estados contra el narcotráfico, de los decesos producidos por las propias guerras internas de los cárteles o de los conflictos entre organizaciones

delictivas" (Ibíd., 102), un contexto específico de la actual situación en México.

Es aquí que a continuación quisiéramos introducir lo que Walter Benjamin, en su tesis IX de "Filosofía de la historia", apunta sobre las ruinas y el progreso como un síntoma más en el análisis a dicho discurso y a propósito de cómo el actual sistema tiene un tratamiento específico del cuerpo humano. En el texto, así pues, Benjamin (2012) se refiere al progreso que ha generado el actual sistema económico-político como una tempestad que solo deja ruinas en su avance. El historiador, al igual que el ángel en el cuadro de Klee, debe volver la cara sobre las ruinas que ha dejado ese progreso y descomponer el rostro, horrorizarse frente a ese mismo paisaje innombrable que el progreso toma como un daño colateral en su avance triunfador. Para Benjamin,

> [e]l ángel de la historia debe tener ese aspecto; su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado (Benjamin, 2012: 69).

El esfuerzo de este ángel de la historia queda en el vacío mismo del espacio que piensa el autor, puesto que "una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas [...] Esta tempestad lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo" (Idem). ¿Qué son estas ruinas a las que se refiere Benjamin y, por otro lado, quiénes son aquellos muertos que quiere despertar y recomponer? ¿Serán esos muertos parte de las ruinas? Pareciera, de este modo, que en el desarrollo de esta tesis IX los muertos son parte de esas ruinas que ha dejado el progreso en el avance de su tempestad, ruinas que se convierten en lo desechable para ese futuro al que es arrastrado el ángel de la historia. Y qué son los muertos sino los cadáveres que han pasado a ser el desecho de ese proyecto en ese avance frenético, cadáveres dispuestos también como desperdicios en esas mismas ruinas.

Podemos pensar, entonces, a partir de las reflexiones de Mier y de Benjamin que el concepto de hombre y su valor son los que están en juego

en estas reflexiones. En los casos que estamos por analizar, el término desechable es el producido por el biopoder y la retórica que se usa en la imagen y su discurso. Como bien apunta Mier, al referirnos a los desechables, "lo que se borra es, justamente, todo aquello que podríamos decir y todo aquello que se ha dicho sobre lo que es ser humano y sobre la humanidad: el objeto que emerge en este 'nuevo orden mundial' (o 'nuevo orden discursivo') no es el hombre nuevo, sino los 'desechables'" (Mier, 2014: 126). La reconfiguración y reordenamiento constante de lo que es el hombre o la humanidad ha sido un ejercicio continuo en donde se conceptualiza, a la manera en que Nietzsche lo entiende, y se "abandonan" las diferencias para constituirse a partir de las generalizaciones. El ejemplo que Nietzsche (1990) utiliza es el de la hoja, en donde el ejercicio de conceptualización se forma igualando lo no-igual, en donde arbitrariamente se borran las notas distintivas; este ejercicio constituiría la base del principio de exclusión, en donde justamente las diferencias se valoran negativamente, y lo que se conceptualiza sería el valor positivo con el que nos quedamos. Esas diferencias que se abandonan y que se han abandonado históricamente constituyen lo desechable en el discurso sobre lo humano. Una genealogía de este discurso podría mostrar cómo el concepto de hombre se ha venido transformando a partir de una serie de normas, desde Aristóteles, la Ilustración, el discurso antropológico y el discurso de los derechos humanos. Judit Butler (2009, 2010), en este sentido, desarrolla ampliamente la idea de la vida precaria (la vida que es vulnerable, la que no vale) y el duelo como condiciones políticas de comunidad. También se refiere, en este mismo sentido, al constante reordenamiento del valor de la vida:

> [C]iertas normas han estado operativas en cuanto a establecer quién es humano, y por lo tanto, sujeto de derechos, y quién no. En este discurso sobre la humanización está implícita la cuestión de llorar o no la pérdida de una vida: ¿qué vida, si se pierde, sería objeto de duelo público y qué vida no dejaría huella alguna de dolor en el espacio público, o solo una huella parcial, mutilada y enigmática? (Butler, 2009: 110-111).

El cadáver de ciertos sujetos, de esta manera, se ha formado como una figura excluida del tratamiento de lo humano para reacomodarse en un discurso que lo pone como desecho sólido. Este es sin duda un problema del

pensamiento de la modernidad y del acomodo de lo que Foucault llamó "un lugar común" (2010: 10), es decir, una base sobre la que se piensa lo posible y lo imposible: lo que antes era impensable, ahora se forma como manera natural de acomodar nuestra sensibilidad: el de poner a los muertos en bolsas de plástico para basura, o arrojarlos a los basureros. Gabriel Giorgi (2014) nos dice que una de las nuevas figuras en el ejercicio del biopoder es precisamente el cadáver. Para el autor argentino, y recordando las formas rituales de la muerte, la imagen del hombre, el muerto, se separa en el rito funerario del cadáver, de la materialidad que va dejando, y mientras la idea del difunto es conservada, el cadáver es desechado. Este ejercicio simbólico del paso de la vida a la muerte es sin duda un mecanismo rescatado por una cierta política del cadáver y una reformulación de la biopolítica en sí, pues de lo que se trata hoy en día es de "desaparecer el cadáver", borrar las huellas y confundirlo con otra cosa, dice el autor. Sin embargo, se producen aquí una serie de mecanismos que deciden a la vez qué vidas valen y qué vidas no, qué cadáveres son rescatables y cuáles desechables, "tal decisión constituye, evidentemente, la distinción entre persona y no-persona [...] aquella cuya muerte es insignificante para una comunidad, y que no cuenta para la memoria compartida: allí donde el cadáver entra en intersección con, por un lado, el mundo de los animales y, por otro, con el dominio de lo inorgánico" (Giorgi, 2014: 200-201). De este modo es que cuando la sociedad actual se ocupa de los cadáveres se producen ciertas decisiones y distinciones que conforman una política de lo muerto. A propósito, Achille Mbembe en su texto *Necropolítica* comienza su planteamiento con la siguiente cuestión: "Sin consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado)" (Mbembe, 2011: 20), desde esta pregunta, entonces, podemos partir para pensar que el acomodo de nuestras narrativas estará atravesado por el acomodo del cadáver en un lugar determinado, el lugar del desecho.

Es esta biopolítica la que se encarga de la valoración de la vida, la que ha creado, en primer lugar, la idea de una vida desechable, y en segundo lugar, la idea de que un cadáver puede ser tratado como basura. Los discursos que han naturalizado esta forma de sensibilidad son parte de

un reordenamiento de lo que consideramos vida y no vida, y así "la noción de lo humano reconocible se forma y se retira una y otra vez contra lo que no pude ser nombrado o considerado como lo humano que determina negativamente y perturba potencialmente lo reconociblemente humano" (Butler, 2010: 96). Esto nos hace pensar que no hay una noción clara de lo que es lo humano o la vida valorada, sino que se encuentra ésta en constante cambio. Como dice Foucault (2010), al final de *Las palabras y las cosas*, la idea de hombre pareciera que está dibujada en la arena dispuesta a ser borrada por la marea que sube.

Dentro de esta misma discursividad también tenemos una multiplicidad de imágenes que partirían de esa misma lógica de pensar el cadáver tratado como desecho. La imagen es un componente importante dentro de nuestra sociedad, puesto que es el sintagma del imaginario, una parte que conforma y estructura el discurso social. Como dice Didi-Huberman en su libro *Arde la Imagen*,

> [n]unca antes, según parece, la imagen –y el archivo que ella conforma, tan pronto se multiplica al menos un poco y provoca el deseo de abarcar y comprender dicha multiplicidad– se había impuesto con tanta fuerza en nuestro universo estético, técnico, cotidiano, político, histórico. Nunca antes mostró tantas verdades tan crudas y sin embargo nunca antes proliferó tanto y nunca había sufrido tantas censuras y destrucciones. Así nunca antes –esta impresión se debe sin duda al carácter mismo de la situación actual, al carácter *candente*– la imagen había experimentado tantos desgarramientos, tantas reivindicaciones contradictorias y tantos repudios cruzados, tantas manipulaciones inmorales y tantas execraciones moralizantes (Didi-Huberman, 2012: 10).

Es indudable el poder de comunicación que goza actualmente el campo de la imagen, y por ello estamos interesados, sobre todo, en entender qué clase de conocimiento es capaz de aportarnos el análisis de las mismas en torno al tema de la violencia. Consideramos que ciertas características (su función reguladora, su polisemia) le permiten a la imagen insertarse en distintos ámbitos sociales, como el de la política, el de la publicidad o el de las luchas sociales. Dependiendo así en cada caso de la forma, marco, técnica y singularidad en que esas imágenes se presenten podemos aportar

algo a los debates actuales en torno a los muertos y desaparecidos que ha dejado nuestra situación social. Enmarcados en esta postura crítica, las figuras del cadáver y el desaparecido han pasado a ser parte de diferentes narrativas producidas como síntomas de lo que acontece en el país. Si bien no creemos que la imagen narrativa y la imagen bidimensional pueden ser retomadas de la misma manera, sí creemos aquí que en los dos casos hay una apelación a lo imaginario desde una visualización en común, una apelación que parte de las mismas preocupaciones sociales.

Partiendo de esta idea de la imagen, algunos de los documentos que aquí estudiaremos constituyen a nuestro parecer una forma de resistencia que de cierta manera harían visible ese mismo discurso que pareciera hoy natural, es decir, la imagen del cadáver como basura. En ciertos marcos, esta imagen rompería con un orden discursivo para mostrar lo tremendo de ese mismo tratamiento. Sería un acto político, si retomamos la idea de Rancière (2009, 2010), pues modificarían el orden sensible que se ha establecido, visibilizando así un escenario polémico que reacomode nuestro orden estético: "Una subjetividad política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistentes o inexistencias que son a la vez existencias" (Rancière, 2010: 59). En este sentido ésta sería la relación que se establecería con la estética, la de producir nuevos órdenes que se diferencian de los anteriores, y que viven de esas diferencias, de esos desacuerdos, de esas polémicas. No hay política sin desacuerdo, y tampoco estética, porque en ambos caso lo que se propone es establecer una realidad diferente, un sentido distinto, y vivir en esa tensión que se establece con lo ordinario. Si como dice Irving Wohlfarth (1997) –a partir del trabajo de Benjamin también–, el intelectual se piensa como pepenador, aquí queremos pensar estos trabajos y movimientos en torno a la imagen como pepenadores que deambulan entre las ruinas-cadáveres de la historia para elaborar un trabajo que confronte las mismas ideas de las que se parte.

III. Imagen fotográfica en Fernando Brito

Ganador del tercer lugar del World Press Photo 2011 en su categoría Noticias Generales, Fernando Brito es un fotógrafo mexicano que trabaja

como editor de fotografía del periódico *El Debate*, de Culiacán, Sinaloa y se especializa en la llamada nota roja, que sería el trabajo de fotoperiodismo en torno a los escenario de violencia. Alrededor de las fotografías que podemos ver en dicho diario, vemos el trabajo periodístico que se encarga de coordinar Brito y que podemos encontrar en una infinidad de diarios en el país, en donde los cadáveres fotografiados pierden su singularidad y son reproducidos como desechos materiales informes.

La fotografía de nota roja es uno de los géneros periodísticos más controversiales, pues se ha abordado una crítica de diferentes aspectos técnicos, políticos y sociales que la ponen en cuestión. Judit Butler (2010) parte en su análisis de la figura del "periodismo incorporado" al referirse a los fotógrafos a los que se les permite documentar de primera mano algunos de los escenarios de las guerras contemporáneas (Afganistán e Irak). Estos fotógrafos, a los que Butler hace referencia "solo se les permite el acceso a la guerra a condición de que su mirada se limite a los parámetros establecidos de la acción designada [por el Estado beligerante]" (Butler, 2010: 97). El ejemplo que pone la autora es la aceptación de los medios de comunicación de no mostrar a los muertos ocasionados por la guerra, puesto que ello, asegura el Estado norteamericano, afectaría el resultado de la misma. Del mismo modo podemos pensar que la fotografía de la nota roja parte de esta lógica en donde el marco de la imagen está dado por los intereses de las líneas editoriales y políticas públicas del Estado mexicano. Aquí la imagen tiende a desvincular la carne herida y la historia singular de violencia que la ha producido, dando a entender así que ese escenario de muerte es un lugar común en el espacio periodístico y el país en general. Al crearse una estética para estas fotografías, la cual al seleccionar lo que se mira y lo que se deja fuera, de primer momento, produce una representación (la representación de lo otro/Otro -el cadáver como desecho puesto así por los medios, a la vez que representa a la identidad alterna-), se ofrece una interpretación, que en algunos casos será tomada como la "verdad histórica".[1] Así dice Butler:

1 Como se verá más adelante, la "verdad histórica" tiene una relación con la imagen que intenta imponer el Estado como prueba y documento de lo que asegura, tomando como ejemplo el caso del procurador mexicano Murillo Karam y del caso de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. Frente a esta producción de verdad por parte de la imagen, un imaginario diferente se conforma como modo de resistencia.

> Si la imagen estructura a su vez la manera como registramos la realidad, entonces está estrechamente relacionada con el escenario interpretativo en el que operamos. La cuestión para la fotografía bélica no es sólo, así, lo que muestra, sino también cómo muestra lo que muestra. El "cómo" no solo organiza la imagen sino que, además, trabaja para organizar nuestra percepción y nuestro pensamiento igualmente (Ibíd., 106).

Siguiendo la argumentación de la autora, el "marco" dirige la interpretación. Lo que aquí tratamos de mostrar es que la fotografía de nota roja (con sus parámetros y prescripciones), al igual que los ejemplos citados por Rodrigo Mier (2014), construye la figura del cadáver diseccionado, puesto en la imagen de estos diarios, generando una separación epistemológica al mostrarlo en partes. El espectador no se siente apelado por el muerto, siempre es el otro (y lo otro) la víctima, no hay empatía y más bien hay terror y repulsión. Un terror acrítico, que no se piensa, que solo existe, un terror ciego, desarticulante en sí mismo.

A su vez tomamos en cuenta otras de las críticas que genera Georges Didi-Huberman, a propósito de la imagen mediática y el acomodo estético del que parte, cuando nos dice que "[l]a imagen de violencia y de barbarie organizadas son actualmente legión. La información televisiva manipula a su antojo las dos técnicas de la minucia y de la demasía" (Didi-Huberman, 2012: 31), es decir, la acumulación de imágenes de violencia genera una anestesia, una incapacidad de sentir algo por su demasía. Para Didi-Huberman, es tan mala la censura (el ejemplo que desarrolla son los nazis quemando el archivo fotográfico de los campos de concentración), como la superabundancia de la imagen de violencia, "[d]ado que la información nos proporciona *demasiado*, mediante la desmultiplicación de las imágenes nos sentimos obligados a no creer nada de lo que vemos, y por consecuencia, a no querer mirar nada de lo que tenemos frente a los ojos" (Ibíd., 33). Cabe tomar prestada la pregunta que se hace Butler, a propósito de este tema y de una controversia ya señalada antes por Susan Sontag, cuando escribe lo siguiente: "saber si las fotografías tenían el poder –o habían tenido el poder algunas vez– de comunicar el sufrimiento de los demás, de manera que quienes las miraran pudieran verse inducidos a modificar su valoración política de la guerra" (Butler, 2010: 101). Una discusión que todavía hoy nos

ocupa cuando nos preguntamos si una imagen de guerra genera "algo" en quien la mira.

Sin embargo, hay que decir aquí que el trabajo de Brito tiene una dirección diferente, aparte del que desarrolla en el periódico donde trabaja. En este sentido queremos hablar de la serie *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, un conjunto de fotografías que retratan cadáveres incluidos en paisajes como el espacio en donde fueron abandonados; dichos cadáveres son producto de la violencia en México. En estas fotografías se desarrolla un trabajo híbrido, en donde el autor empalma dos géneros fotográficos que serían el paisaje y la fotografía de nota roja. En sus imágenes, Fernando Brito muestra un paisaje que en principio incluye al observador a partir de la contemplación, situándonos, así, dentro de la imagen como habitantes de ese campo, de esas pradera, de esa milpa, de ese país, rompiendo así la distancia con el espectador. Sin embargo el cadáver que se incluye en esos paisajes irrumpe en esa producción de sentido y en esa irrupción se genera una reflexión crítica. Simultáneamente, Brito rompe la separación de la víctima y el espectador, acortando la distancia que la fotografía de nota roja ha construido. Como podemos ver técnicamente, al contrario de lo que hace la nota roja que sería acercar el cuerpo herido a tal punto de que solo puedes distinguir sangre y carne, Brito toma una distancia considerable para enmarcar sus fotografías en un espacio que dota de contexto. Sus fotos visibilizan el mismo discurso que hemos estado aquí manejando, al fotografiar cadáveres tirados en la calle como si fueran desechos sólidos, como se acostumbra en México, o puestos en bolsas negras que se usan habitualmente para arrojar los residuos, puestos también en los bordes de las carreteras, en las zanjas, en los ríos. Aquí se visibiliza también que el cadáver en México se ha vuelto un elemento de la contaminación, del desecho cotidiano, según muestran esas imágenes.[2]

2 Todas las imágenes que se toman de Fernando Brito, y que son parte de su colección *Tus pasos se perdieron en el paisaje*, son recogidas del reportaje que le hizo la revista *Vice*. México y que podemos consultar en la siguiente dirección: http://www.vice.com/es_mx/read/fernando-brito-1

El trabajo de Brito, en sus propias palabras,[3] partió en un principio de un esfuerzo personal para construir un archivo único para que las imágenes de esos muertos no pasaran a ser una cifra más del día a día. Éste archivo personal pronto adquirió un carácter de denuncia sobre las formas en que, por un lado, los diarios construyen las imágenes de los muertos, en donde éstas son efímeras y no es posible un crítica a partir de ellas, y por otro lado, denuncia la violencia que se vive en México y el tratamiento que se les da a los cadáveres que así se producen. Así, Brito denuncia el trato que se les da al cadáver tanto en el crimen como en la imagen, como un ejercicio crítico interesante generado a partir de sus propias fotografías.

3 Esto según una entrevista realizada al propio Fernando Brito en el ya mencionado artículo de *Vice. México* (y que anotamos en la nota número 2 de este artículo), y que funciona un poco de introducción para la presentación de sus obras fotográficas.

Butler retoma de nueva vez a Sontag para introducir el cuestionamiento de si "la representación visual del sufrimiento se había convertido para nosotros en un cliché y que, de tanto ser bombardeados por fotografías sensacionalistas, nuestra capacidad de respuesta ética había quedado disminuida" (Butler, 2010: 102). Si la fotografía de nota roja de todos los periódicos ya ha producido una anestesia en nuestra capacidad de sentir, ¿por qué la fotografía de Brito sería diferente? ¿Cómo ella podría producir un sentido distinto si ya los espectadores han sido bombardeados por ese "cliché visual"? Habrá que decir que la serie *Tus pasos se perdieron en el paisaje* parte de la técnica, señala ya por Didi-Huberman, llamada montaje, al empalmar dos géneros de la fotografía que serían el paisaje y el de la nota roja. De esta manera, como precisa el autor:

> El montaje será precisamente una de esas respuestas fundamentales a este problema de *construcción de la historicidad*. Debido a que no está orientado de manera sencilla, el montaje escapa a las teleologías, hace visibles los restos que sobrevivieron, los anacronismos, los encuentros de temporalidades contradictorias que afectan a cada objeto, a cada acontecimiento, a cada persona, cada gesto. De esta manera el historiador renuncia a "contar una historia" pero, al hacerlo, consigue demostrar que la historia no deja de estar

> acompañada de todas las complejidades del tiempo, de todos los estratos de la arqueología, de todos los énfasis del destino (Didi-Huberman, 2012: 21).

El montaje parte de lo dialéctico para conseguir una explicación crítica en términos históricos y estéticos. El trabajo de la serie de Brito documenta todo un proceso histórico que tiene que ser denunciado, pero lo hace a través de una cierta manera estética, de un cierto reacomodo de técnicas, marcos, discursos y pequeñas historias para lograrlo. Documenta también el discurso que nosotros ya hemos señalado y produce testimonios de barbarie sobre los cadáveres y el tratamiento que se les da.

Por otro lado lo que haría diferente la imagen de Fernando Brito sería lo que Butler misma define como un "marco", es decir el "cómo" que rige lo perceptible, que ejerce una función delimitadora y que enfoca una cierta porción del campo visual (Butler, 2010: 110). En este sentido entonces, lo que Brito tomaría como marco sería el paisaje y el cadáver que está en él, en su forma completa y no fragmentada. Técnicamente se ve que los cuerpos están junto a otros desechos, y esa es la denuncia que hace. Podemos decir aquí que la imagen de esta serie parte un "marco alternativo", puesto que si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra, no

es otro que el de tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora, el que limita lo que se puede percibir y hasta lo que puede ser (Ibíd., 143).

De igual modo cabe preguntarnos si al llevar estas imágenes a los museos, a los concursos de fotografía y otros espacios para el arte, no se estará cayendo en una estetización de la violencia, como lo marcaba Benjamin (2003), en un sentido diferente al de la nota roja, pero con un mismo objetivo y con otros espectadores. Las imágenes que visibilizan el discurso del cadáver como basura pueden llegar a espacios crítico, sin embargo, que obligan a desarrollar y pensar esta misma problemática, el sentido común de pensar a los humanos como desechables. Como dice Didi-Huberman, "una imagen bien mirada sería entonces una imagen que pudo desconcertar y después renovar nuestro lenguaje y, por ende, nuestro pensamiento" (Didi-Huberman, 2012: 28); el "cliché visual" de la nota roja, en este sentido, se opone a la "experiencia fotográfica" de la serie de Brito.

Con el trabajo de Brito, así mismo, podemos llegar a lo que Rodrigo García de la Sienra, ha llamado la *estética de la desaparición*, que sería una estrategia para contagiar la crítica producida, la indignación, en donde el autor se desprende de los lenguajes cómplices del orden social: "La estética de la desaparición asume la imposible tarea de hacer visible lo invisible [...] una necesaria redefinición de las fronteras de lo humano provocada por la visualización de lo insostenible" (García de la Sienra, 2013: 261). De este modo, como dice Butler, la fotografía en sí misma generaría un marco interpretativo que nos permitiera, de forma estratégica, ver lo que no sería visto: la producción de un archivo de los crímenes. Así "la fotografía ni tortura ni redime, pero puede ser instrumentalizada en direcciones radicalmente diferentes" (Butler, 2010: 133), y esta dirección diferente sería la posibilidad que otorga la imagen fotográfica, la de "suscitar una respuesta moral [...] [en donde se] debe conservar no sólo la capacidad de impactar, sino también la de apelar a nuestro sentido de la obligación" (Ibíd., 102).

IV. Imagen literaria en Roberto Bolaño

Un archivo fotográfico se encuentra inscrito de igual modo en una de las novelas del autor chileno Roberto Bolaño. En *Estrella distante* (2013) Carlos Wieder, aviador, poeta y, también, parte de la estructura militar que hizo desaparecer a presuntos disidentes después del golpe de Estado en Chile, presenta una exposición fotográfica a los altos rangos del gobierno militar chileno. La exposición, que en principio se pensaba parte del hacer artístico del reaccionario poeta, se tornó, sin embargo, en una experiencia distinta para con los asistentes invitados al evento, pues lo que Wider mostró en esas fotos fue el archivo fotográfico de las mujeres que habían desaparecido y habían sido torturadas durante el comienzo del terrorismo de Estado del gobierno militar, y en cuyas desapariciones el mismo autor había participado. La particularidad que presentaban esas fotos era el de mostrar los cuerpos de mujeres puestos como "maniquís desmembrados, destrozados" (Bolaño, 2013: 97). Las sensaciones de los espectadores de esa peculiar colección fotográfica fue muy variada: desde asombro e irritación por el atrevimiento de Wider hasta el vómito, el llanto, el asco que muchos de ellos presentaron al estar frente a esas imágenes. Sin saber exactamente cuáles fueron los móviles que el personaje principal tuvo para montar esa

exposición (ya sea arrepentimiento político o el colmo del cinismo), lo interesante que podemos ver frente a este archivo fotográfico imaginario (pero no por ello menos "real") es la reacción que provoca a los asistentes, es el horror de esas imágenes de mujeres consideradas desaparecidas, es la ruptura sensible que genera la imagen cuando literalmente "arruina la fiesta", es la concentración de la obra que irrumpe el orden discursivo que el programa militar quisiera imponer. El trabajo de Roberto Bolaño, como en el caso de *Estrella distante*, consistió muchas veces en representar la violencia de Estado mediante la imagen que visibiliza el cuerpo y el cadáver que deja atrás el poder y la barbarie. En el caso ya mencionado, por medio de la écfrasis (figura retórica que consiste en una imagen fotográfica representada en la narrativa) se hacen presentes a las desaparecidas por el régimen de terror que se había desatado. El archivo de cadáveres entra con una función política importante que desacomoda la sensación de olvido y anestesia que había provocado el discurso conservador.

Bolaño, nacido en Chile en 1953 pero quien viviera buena parte de su juventud en México, es tal vez hoy en día uno de los escritores más nombrados en el mundo hispánico por su obra narrativa. Conoció de primera mano la violencia de Estado al estar preso en 1973 víctima de la primera oleada de represión puesta en marcha por la Junta Militar que había dado un golpe de Estado ese mismo año. Ya de vuelta en México, Roberto Bolaño es conocido por fundar el grupo infrarealista con el poeta Mario Santiago Papasquiaro, un grupo de escritores marginales que se dedicaran a generan un contradiscurso poético en el escenario más reaccionario del mundo literario en este país. Finalmente termina sus días en el 2003 en Barcelona, España, con una reciente fama que no pudo del todo disfrutar. De esta manera, los temas que refleja en sus novelas están marcados por los tres países en los que viviera y desde donde relatara varios episodios de violencia que atravesaban esas mismas sociedades: dando cuenta así del Golpe de Estado en Chile, de la pobreza extrema de México y España, de la represión contra el movimiento estudiantil en México en 1968 y, en su última novela, de los feminicidios en Ciudad Juárez. Es en esta última donde queremos detenernos.

En su novela *2666*, publicada de manera póstuma en el 2004, Bolaño parte también de una recuperación y un archivo del cuerpo como desecho,

y mediante cierta técnica narrativa, el autor chileno logra visibilizar la imagen de cómo el cuerpo de la mujer se torna un elemento cotidiano en los basureros de México, en un fenómeno que ha emergido con suma preocupación dentro del ámbito nacional en los últimos veinte años. Esta novela que ahora nos interesa por este peculiar tratamiento de la violencia y el cadáver, trata en principio de lo que acontece en un espacio ficticio de la ciudad de Santa Teresa, que realmente se ha traducido como un trasunto de Ciudad Juárez. Dividida en cinco partes que cuentan diferentes historias de personajes que transitan o tienen cierta relación con la ciudad, la novela tiene como referente constante los crímenes cometidos contra mujeres en la ficticia Santa Teresa (los crímenes aquí referidos, evidentemente, son los crímenes cometidos en Ciudad Juárez: feminicidios, violaciones y desapariciones de mujeres que conforman un fenómeno apenas tomado en cuanta cuando Bolaño escribe la novela).

La obra tiene como protagonistas a diferentes y distintos personajes que conforman aquel paraje desolado; "La parte de los críticos" cuenta las desventuras en la visita que hacen a Santa Teresa tres críticos literarios en busca un escritor perdido, Benno von Archimboldi; "la parte Amalfitano" cuenta la estancia de un académico español en la Universidad de Santa Teresa y los cuidados que allí da a su hija; "La parte de Fate" cuenta la experiencia de un periodista negro en la ciudad; la última parte, "La parte de Archimboldi", cuenta la historia de ese mismo escritor perdido, referido en la primera parte de la obra, y en donde éste se decide visitar Santa Teresa por un asunto familiar que precisamente tiene que ver con el asesino de las mujeres de la ciudad. Aquí nos centraremos, para nuestros fines, en la cuarta parte de la novela, "La parte de los crímenes", en donde lo que hace el autor en más de cuatrocientas hojas es recapitular, crimen por crimen, 110 asesinatos o violaciones ocurridas en la ciudad, contándonos caso por caso cómo se encontraron las muertas, cuál fue el seguimiento que las autoridades le dieron al homicidio y en qué términos acabaron la investigación de cada crimen (muchos de los cuales concluyen sin resolverse).

La escritura de Bolaño en esta sección pareciera repetitiva y exhaustiva, distinta a las otras partes de la novela en donde el juego narrativo es más variado y más amplio, mucho más cercana a lo que sería un reporte

policial. Como en la técnica gráfica que ocupa Fernando Brito al producir sus fotos y su propia hibridación, Bolaño combina el género novelesco y el periodístico para producir este sentido en su novela. Su técnica narrativa, que en este caso nos parece una política en el tratamiento a las muertas, rescata el género textual del archivo policíaco y del forense para introducirlo en la construcción narrativa propia de la novela. De nueva cuenta tenemos una hibridación que mezcla dos géneros preestablecido para producir una manera diferente que tienen como objetivo cierta sensibilidad en quien lee la obra. Como bien apunta Angélica Tornero, a propósito de la escritura de Bolaño y este sistema dual en la construcción de "La parte de los crímenes",

> [p]ara configurar 'La parte de los Crímenes', el autor retomó como base el discurso periodístico, específicamente de nota roja. Como se sabe, este discurso está, a su vez, tomado de los informes judiciales, lo cual implica una primera hibridación. La nota roja se estructura de manera importante en este tipo de informes que no son del conocimiento público, pero a los que los periodistas tienen acceso. Además, estos dos discursos que se combinan para dar lugar a la nota roja —el judicial y el periodístico— son insertados en una estructura ficcional, lo cual crea esta relación interdiscursiva de este texto en una estructura que no es fácil identificar, más bien tiende a desfigurar sus límites (Tornero, 2013: 34).

De esta manera, lo que se ha denominado aquí la "hibridación", se produce a partir de la combinación de esa nota roja, el discurso de los medios para hablar de la violencia, con otros géneros estéticos críticos y reflexivos. La particular muestra retórica de Bolaño nos acomoda en un nivel narrativo, distinto al usual, que trata de contar el horror de los crímenes cometidos de la ciudad a partir de la descripción constante de una imagen literaria que siempre tienen como centro el cuerpo herido de una mujer. Lo interesante, como antes habíamos visto en la imagen fotográfica, es la descripción del hallazgo de cadáveres en los lugares propios del desperdicio: los basureros. Mier (2014) ya había pensado este ejemplo para ejemplificar el discurso de los "desechables de la tierra" y una de sus distintas caras. Un poco, a partir de su trabajo, aquí vamos a retomar algunos de ejemplos puestos en la novela para ejemplificar el tratamiento que recibe el cadáver. La reconstrucción de esta imagen literaria, expuesta casi una tras otra, no nos parece un recurso

gratuito del escritor, sino más bien parte de esta irrupción que hace visible el problema de la muertas de Juárez en una obra literaria.

Recordemos que fue el escritor chileno uno de los primeros autores que plasmara en su obra el tema del feminicidio en México, y que hoy en día es una de las evidencia más citadas de que, como decía Benjamin, entre "la tradición de los oprimidos [...] el 'estado de emergencia' en que vivimos, es la regla" (Benjamin, 2012: 68). El caso de los feminicidios en Ciudad Juárez desde 1993, cuando se registró el primer crimen, representa parte de las "expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad" (Segato, 2008: 84). Un imaginario de género se ha construido en torno a la estructura más profunda de la sociedad en donde lo posible y lo cotidiano es el asesinato de mujeres como signo inefable de la lógica de una escritura habitual. Más que hablar de un motivo común para esas más de 400 mujeres muertas y 600 desaparecidas, un motor de "sentidos entrecruzados" (Ibíd., 87) ha producido este escenario en el país, sentidos que van desde los llamados "crímenes pasionales" hasta la trata de personas o la violencia de género.

El cadáver en *2666* en este sentido y su peculiar aparición en la novela, nos parecen interesantes porque rescata precisamente esa imagen de la mujer asesinada para sacarla del anonimato en que las sepultó el expediente muerto de la policía, para disponer como escenario polémico la escena del crimen y su imagen como evidencia y horror al mismo tiempo. Aquí nos interesa cómo Bolaño recupera esta práctica del tratamiento del cadáver como basura, ya que, como bien describe esas imágenes literarias, muchos de los cuerpos de las mujeres son encontrados en basureros, junto con el desecho de las empresas y maquiladoras, fragmentados, con la carne desgarrada por la violencia. De esta manera

> el cadáver emerge así como residuo en el límite mismo de lo simbolizable precisamente porque desfonda toda recuperación en una narrativa [...] aquí la escritura [de Bolaño] interroga la materialidad del cadáver, y la dispone como horizonte de un orden corporal sobre el que se verifican distinciones biopoliticas: el cadáver es una terminal de ordenamientos de cuerpos en los que se explicitan distribuciones diferenciales de vulnerabilidad y de

> protección, entre hacer vivir y dejar morir, entre precarización y "seguridad" (Giorgi, 2014: 214).

El discurso que se hace visible en esta novela trata de cómo el sentido común ha convertido lo extraordinario en una práctica cotidiana, el sentido de tratar a las mujeres como basura, como desperdicio. El cadáver de la mujer muerta es síntoma de ese discurso de género que ha dispuesto a la mujer como el sobrante de lo humano. Más que pensar que la obra del autor soluciona cada uno de los casos reales de las muertas de Juárez, aquí pensamos que su escritura ficcionalizada es parte importante de la visibilización de esta problemática. A continuación quisiera reproducir varias de las imágenes literarias que utiliza Bolaño para lograr este archivo de cadáveres, archivo de ruinas y de restos.

La primera de las muertas encontradas en 1993, y con la cual Bolaño comienza esta parte de la novela, fue descubierta en un descampado que se encontraba rodeada por una lechería abandonada y en ruinas; su nombre era Esperanza Gómez Saldaña y su caso nunca fue resuelto. Aquí resulta, como otro síntoma, que el símil que ocupa el autor para describir el cadáver va de la mano de la ciudad en ruinas, la ciudad muerta. A la manera de Benjamin, Roberto Bolaño voltea el rostro hacia esos mismos despojos. Inaugurada con ese cadáver, la novela pronto inicia su carrera narrativa con la siguiente muerta:

> Al mes siguiente, en mayo, se encontró a una mujer muerta en un basurero situado entre la colonia Las Flores y el parque industrial General Sepúlveda [...] En el basurero donde se encontró a la muerta no solo se acumulaban los restos de los habitantes de las casuchas sino también los desperdicios de cada maquiladora [...] La muerta era una mujer de piel oscura y pelo negro y lacio hasta más debajo de los hombres. Llevaba una sudadera negra y pantalones cortos [...] Esa noche la muerta la pasó en un nicho refrigerado del hospital de Santa Teresa y al día siguiente uno de los ayudantes del forense le realizó la autopsia. Había sido estrangulada. Había sido violada. Por ambos conductos, anotó el ayudante del forense. Y estaba embarazada de cinco meses (Bolaño, 2011: 450).

Esta muerta descrita en la novela jamás fue identificada. Sus restos fueron dispuestos, después de la violencia, en el basurero, junto a los

desechos de la maquiladora, como si la mujer fuera también parte de esa basura que ha producido la economía en la ciudad. Por otro lado, también como indica Giorgi, la figura del cuerpo anónimo se visibiliza en la novela para tratar la calidad de las muertas que no pueden ser identificadas ni siquiera por las autoridades, puesto que son "*irreconocibles* no solo porque en muchos casos aparecen físicamente desfigurados por la violencia, sino también porque el reconocimiento social, jurídico de esos cuerpos, los mecanismos que certifican y aseguran su pertenencia a una comunidad y a un orden social –y que distribuyen persona de no persona– están inherentemente quebrados" (Giorgi, 2014: 215).

Otro ejemplo es el siguiente:

> La última muerta de mayo fue encontrada en las faldas del cerro Estrella, que da nombre a la colonia que lo rodea de forma irregular, como si allí nada pudiera crecer o expandirse sin aristas. Sólo la cara este del cerro da a un paisaje más o menos no edificado. Allí la encontraron. Según el forense, había muerto acuchillada. Presentaba signos inequívocos de violación. Debía de tener unos veinticinco o ventaseis año. La piel era blanca y el pelo claro. Llevaba puestos unos bluejeans, una camisa azul y zapatillas deportivas marca Nike. No tenía ningún papel que sirviera para identificarla. Quien la mató se tomó luego la molestia de vestirla, pues ni el pantalón ni la camisa presentaban desgarraduras. No había indicios de violación anal (Bolaño, 2011: 451).

En los siguientes párrafos se describe cómo el policía encargado de la investigación de ese asesinato, Pedro Negrete, revisa la escena del crimen y hace una asociación interesante entre el cuerpo de la muerta y los desechos sólidos que arrojan en ese lugar: "Entre las piedras volcánicas había bolsas de mercado llenas de basura. Recordó que su hijo, que estudiaba en Phoenix, una vez le había contado que las bolsas de plástico tardaban cientos, tal vez miles de años en consumirse" (Ibíd., 452). Así pues sigue esta relación discursiva entre los cuerpos abandonados en basureros y el desecho generado por las empresas que hay en Juárez.

Siguiendo los ejemplos de esta evidencia discursiva, podemos seguir rastrando las imágenes literarias que en la novela nos habla de "las desechables de la tierra":

> En junio murió Emilia Mena Mena. Su cuerpo se encontró en el basurero clandestino cercano a la calle Yucatecos, en dirección a la fábrica de ladrillos Hermanos Cornito. En el informe forense se indica que fue violada, acuchillada y quemada, sin especificar si la causa de la muerte fueron las cuchilladas o las quemaduras, y sin especificar tampoco si en el momento de las quemaduras Emilia Mena Mena ya estaba muerta. En el basurero donde fue encontrada se declaraban constantes incendios, la mayoría voluntarios, otros fortuitos, por lo que no se podía descartar que las calcinaciones de su cuerpo fueran debidas a un fuego de estas características y no a la voluntad del homicida. El basurero no tiene nombre oficial, porque es clandestino, pero sí tiene nombre popular: se llama El Chile (Ibíd., 466).

El fuego en Santa Teresa-Ciudad Juárez consume de igual manera a mujeres que a la basura, y el tratamiento para ambos se confunde. Otro ejemplo es el siguiente:

> En octubre apareció muerta en el basurero del parque industrial Arsenio Farrell, la siguiente muerta. Se llamaba Marta Navales Gómez, tenía veinte años, un metro setenta de estatura, el pelo castaño y largo. Desde hacía dos días faltaba de su casa. Vestía una bata y unos leotardos que sus padres no reconocieron como prendas suyas. Había sido violada anal y vaginalmente en numerosas ocasiones. La muerte se produjo por estrangulamiento (Ibíd., 489).

La lista de estas muertas puede continuarse con los siguientes casos que suma Bolaño en su perturbadora arqueología:

> En octubre encontraron a la siguiente muerta en el nuevo basurero municipal, un vertedero infecto de tres kilómetros de largo por uno y medio de ancho situado en una hondonada al sur de la barranca El Ojito, en un desvío de la carretera a Casas Negras, a la que diariamente acudía una flota de más de cien camiones a dejar su carga (Ibíd., 529).
>
> La segunda muerta apareció cerca de un basurero de la colonia Estrella. Había sido violada y estrangulada. Poco después se la identificó como Olga Paredes Pacheco, de veinticinco años (Ibíd., 566).
>
> El mismo día en que encontraron a la desconocida de la carretera Santa Teresa-Cananea, los empleados municipales que intentaban

> remover de sitio el basurero El Chile hallaron un cuerpo de mujer en estado de putrefacción. No se pudo determinar la causa de la muerte. Tenía el pelo negro y largo. Vestía una blusa de color claro con figuras oscuras que la descomposición hacía indiscernibles. Llevaba un pantalón de mezclilla de la marca Jokko. Nadie se personó en la policía con información tendente a aclarar su identidad (Ibíd., 584).
>
> El último día de marzo unos niños pepenadores hallaron un cadáver en el basurero El Chile, en un estado de descomposición total. Lo que quedaba de él fue trasladado al Instituto Anatómico Forense de la ciudad en donde se le practicaron todos los protocolos de rigor. Resultó que se trataba de una mujer de entre quince y veinte años. No se pudieron dictaminar las causas de la muerte, la cual, según los forenses, había acontecido hacía más de doce meses (Ibíd., 686).

De alguna manera Bolaño también trabaja con los cadáveres que él mismo rescata del olvido. Como dice Rita Laura Segato, el sentido común en Juárez ha hecho pensar que "la víctima es el desecho del proceso, una pieza descartable" (Segato, 2008: 87). La escritura de Bolaño, sin embargo, tiene una política diferente, no es solo un acto simple de representación o de reproducción de esa misma nota roja, pues su objetivo político parece ser el de narrar cada uno de los casos de mujeres muertas y darles así un tipo de identidad y valor singular, además de querer provocar en sus lectores "horror frente a la barbarie. A diferencia de los medios que transmiten noticias sin provocar respuesta, esta propuesta puede despertar conciencia crítica y motivar a los lectores a la acción" (Tornero, 2013: 36).

El escritor chileno rescata los cuerpos sin vida de aquellas mujeres que hubieran pasado como una cifra más en la estadística, y de manera especial rescata los cadáveres de los basureros, haciendo un trabajo de archivo que da cuenta de ello. De esta manera, podemos entender el trabajo de Bolaño como una arqueología literaria, el rescate como archivo de esos cuerpos, nombres e historias que se han perdido en una lista más de los crímenes del horror:

> [L]a arqueología literaria no aspira a reinsertar lo privado en la esfera de lo público conforme al orden propuesto por una nueva legitimidad, sino a situarse en el ámbito de lo irreparable, deteniéndose frente a lo absolutamente singular que asoma detrás de cada indicio, de cada

> ficha, y ahondando en lo irrestituible que yace detrás de todo rostro, en cada vida (García de la Sienra, 2013: 250).

De distinta manera, Bolaño también busca en las ruinas, trabaja con los cuerpos desechados para articular un discurso que rompa de nuevo con la naturalidad con la que el Estado ve estos crímenes. *2666*, y en especial "La parte de los crímenes", se constituye como otro archivo de esos cuerpos-desechables, un archivo que no se hace útil ni estetiza, sino que produce esa mirada desencajada de la que hablaba Benjamin. A propósito del trabajo de Bolaño, podemos decir que "[l]a reflexión sobre el sujeto moderno, sujetado a los discursos institucionalizados, palidece al lado de la mirada de los cuerpos de niñas y jóvenes inermes, sin pasado y sin futuro, sin nombres sin vida [...] el horror de una época, en un espacio y un tiempo" (Tornero, 2013: 38). Volvemos a tener el documento de barbarie a través del trabajo de las ruinas, a través de trabajar con el desecho de la modernidad.

Una estética de la desaparición, volviendo sobre lo que dice García de la Sienra, es aquella que hace visible los "residuos materiales" que ha producido la violencia (García de la Sienra, 2013: 258), y de este modo, el trabajo de Bolaño, nos parece, apunta hacia ello, a hacer visibles, mediante la imagen literaria, los cadáveres de mujeres, aquellos que fueron echados a las cloacas, a los basureros, a las aguas negras, a los desiertos. Como escribe Giorgi a propósito de la propuesta narrativa de Bolaño:

> El cadáver emerge así como residuo en el límite mismo de lo simbolizable precisamente porque desfonda toda recuperación en una narrativa [...] aquí la escritura interroga la materialidad del cadáver, y la dispone como horizonte de un orden corporal sobre el que se verifican distinciones biopoliticas: el cadáver es una terminal de ordenamientos de cuerpos en los que se explicitan distribuciones diferenciales de vulnerabilidad y de protección, entre hacer vivir y dejar morir, entre precarización y "seguridad" (Giorgi, 2014: 214).

De esta manera, el cadáver que se presenta hace visibles las señas y síntomas de cómo consideramos a las mujeres. Mediante la escritura inscrita en la piel muerta, Bolaño, como antes Brito y su fotografía, genera una denuncia en sentido político y estético, pues frente al ordenamiento sensible del que parte un discurso visual en los medios de comunicación,

que a su vez divide "lo visible y de lo invisible, la palabra del ruido" (Rancière, 2009: 10), la irrupción que presentan estas imágenes "rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes" (Rancière, 2010: 42), disloca nuestra sensibilidad más primordial en un acto político y estético a su vez que presenta espacios nuevos y diferentes.

V. Política de la imagen en el caso Ayotzinapa

El último caso de la imagen y el cadáver que queremos analizar aquí parte de los hechos acontecidos en el municipio de Iguala, Guerrero, el 26 de septiembre del 2014, en donde un grupo de policías municipales atacaron una caravana de estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa, también en Guerrero, y que dejó a seis personas muertas (tres de ellos estudiantes) y a 43 normalistas desaparecidos, quienes supuestamente fueron entregados por la policía municipal a un cartel del narcotráfico local. El acontecimiento que significó este acto de violencia ha dado la vuelta por el mundo y ha obligado a la sociedad en general a desarrollar varias reflexiones. Analizaremos así dos formas, distintas entre sí, en que la imagen se articuló a partir de este hecho de violencia. Lo que aquí nos interesa en el revisión que proponemos es el uso de la imagen como prueba y documento, por un lado, para el Estado mexicano, y su uso también político por parte de los padres de familia que exigen una investigación fundamentada y seria; más allá de preguntarnos si la versión del titular de la PGR es la verdadera, lo sintomático es ver el uso de la imagen en el discurso oficial que piensa a esos estudiantes como desechos y el discurso político que se le resiste. Cabe señalar que a la fecha en que termina de escribirse este artículo no se ha encontrado a los 43 estudiantes desaparecidos.

En primer lugar retomamos la versión oficial que el gobierno de México y la Procuraduría General de Justicia de esa Nación, en voz de Murillo Karam, titular de la misma, dio a conocer el día 7 de noviembre del 2014, en la que se ha concluido que los 43 estudiantes fueron asesinados por miembros del hampa local y calcinados en un basurero cercano al municipio de Iguala, en el poblado de Cocula. A partir de estas investigaciones, en la misma conferencia de prensa que presentó el gobierno mexicano, se dio a conocer documentación gráfica como parte de las pruebas que aseguran que

los 43 estudiantes habían sido quemados en el basurero: la imagen de un diente, el resto de un hueso calcinado y una bolsa de basura que, según las declaraciones de los implicados, contenía las cenizas de los estudiantes se convirtieron en las pruebas de "la verdad histórica", dice Murrillo Karam. Al mismo tiempo que se presentaban estas "pruebas" visuales se daba por concluida la investigación de esos hechos. Como podemos ver aquí, las imágenes que difundieron el Estado y los medios de comunicación se acomodan discusivamente en ese orden que piensa el cadáver como desecho: arrojando cuerpos en basureros, quemándolos en piras de desperdicios de llantas y recogiendo los restos en bolsas para basura.

Es significativo que el Estado maneje esta imagen, pudiendo retomar cualquier otra, pues habla del valor que dan a la vida de esos estudiantes. Podríamos, en esta singular lectura, reflexionar sobre el sentido que da el Estado, en su lógica más profunda, a la vida de ciertos humanos en el país, y a su vez pensar cómo esta lógica es trasmitida y asegurada con un lenguaje visual como medio. Tal vez, como asegura Mbembe, el México moderno se construye como una sociedad atravesada por la necropolítica, esta "creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes" (Mbembe, 2011: 75); los muertos vivientes serían entonces, en este mundo de muerte, estos 43 estudiantes.[4]

4 Las siguientes imágenes provienen del Semanario *Proceso*, del día 18 de julio del 2013, en la nota "Confiesan narcos haber asesinado a normalistas; 'siguen desaparecidos': PGR". El reportaje toma estas imágenes porque son parte de la evidencia ofrecida por la PGR.

La imagen aquí forma parte de las pruebas que construyen esa "verdad histórica" a la que se refiere Karam, esa verdad en que los estudiantes están muertos, y sus cuerpos quemados en el basurero. En la conferencia del 7 de noviembre, las pruebas que presentaron a la sociedad civil constituyeron imágenes, en su mayoría, del basurero de Cocula y de las bolsas de plástico que contenían, supuestamente, restos de algunos de los 43 desaparecidos. Hay que recordar, con Didi-Huberman, que el papel que juega aquí la imagen se da como documento, prueba y testimonio, pues "*la legibilidad de las imágenes* no es solo decir, en efecto, que éstas reclaman una descripción, una construcción discursiva, una restitución de sentido […] también las imágenes son capaces de conferir a las palabras mismas su legibilidad invertida" (Didi-Huberman, 2014: 17). Las imágenes, de esta manera, producen una verdad, producen un sentido que se acomoda con discurso del Estado, según nuestras interpretaciones, comunicando la idea de que los seres humanos son desechables. Pero digamos, ¿qué pasa cuando a la víctima se le impone, imagen mediante, el estatus de desechable? ¿No están privados así de una imagen que los piense como humanos? ¿No será así que se justifica la barbarie y el extermino, mediante este uso discursivo de la imagen?

Pero precisamente, frente a esta imagen del basurero y los estudiantes como desecho, los padres de familia de los desaparecidos han presentado una imagen distinta como rechazo y resistencia. Con las caras de los 43 estudiantes, tomadas de las fotografías de identificación del archivo de la propia escuela, los padres de los normalistas han dado un rostro diferente a este acontecimiento, dotando a los desaparecidos de un aspecto político. Aquí nos referimos a las imágenes que han dado la vuelta al mundo insertadas en estos carteles de "se busca", las imágenes en conjunto de los 43 estudiantes desaparecidos conformadas por cada uno de los anuncios individuales de los estudiantes, es decir, el "retrato de grupo" (Didi-Huberman, 2014), la conjunción visual de todas esas singularidades puestas en una multitud que movilizan políticamente. Hay que ver que frente a esa llamada "verdad histórica" producida por la PGR y su imagen, Benjamin nos recuerda que "articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de un recuerdo, tal y

como este relampaguea en un instante de peligro [...] se trata de fijar la imagen del pasado, tal y como esta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro" (Benjamin, 2012: 66). Ese recuerdo adueñado, esa imagen del pasado en este instante de peligro es la imagen de los rostros de los 43 que se presentan al sujeto histórico que hoy trata de politizar esto mismo.[5]

La apropiación de estas tan especiales fotografías nos habla del uso de la imagen en la exigencia por justicia para los estudiantes. En blanco y negro, de frente, sacadas de un tamaño infantil, los rostros de los 43 de Ayotzinapa podrían ser los rostros de cualquier mexicano que tenga una credencial de identificación escolar. En este caso podemos pensar que hay una politización de esos documentos, opuesta a la estetización de la imagen (Benjamin, 2003) que han elaborado los políticos mexicanos cuando explican los signos de violencia del país, como ya es el caso de estos estudiantes desaparecidos. El significante que mueve estas imágenes no

5 El rostro de Saúl Bruno García, así como el de cualquiera de los otros 42 estudiantes desaparecidos, es hoy en día una imagen recurrente en las movilizaciones de todo el mundo que exigen justicia en torno al caso. Ésta que ponemos aquí se puede encontrar en la página: http://www.centrodemedioslibres.org/2014/10/13/retratos-y-lista-de-43-estudiantes-de-ayotzinapa-detenidos-desaparecidos/bruno-garcia-saul/

parte de la belleza que producen, sino puramente de su presencia, y aunque descriptivas y homogéneas (casquete corto, orejas descubiertas, sin bello en el rostro) cada una de ellas representa una singularidad que las hace únicas, la singularidad de ese desaparecido. No son una cifra más del estado de violencia que vive el país, sino que se les han dado un rostro y una presencia en cada evento político que se realiza en torno a ellos.

Es sintomático que por ejemplo, una de las víctimas de las que se encontró su cadáver el día 26 de septiembre, cuando ocurrieron los hechos en los que desaparecieron a los demás estudiantes, hubiera aparecido sin rostro. Julio César Mondragón, también estudiante de Ayotzinapa, fue encontrado muerto con el rostro desollado, en una imagen cruda que también en su momento recorrió el mundo como representación del nivel de violencia que vivieron los estudiantes. Mientras que el cadáver encontrado ese día carecía de rostro, los estudiantes desaparecidos sí tienen una cara reconocible. Un síntoma paradójico que, sin embargo, como llega a preguntarse Judith Butler, nos habla de un estatus de lo humano también: "¿podemos decir, no obstante, que el rostro ensombrecido y el nombre ausente funcionan como huella visual aún –cuando sea una laguna dentro del campo visible– de la marca misma de humanidad?" (Butler, 2014: 136), es decir, siguiendo a la autora, en los dos casos, tanto del cadáver sin rostro de Julio César Mondragón como el de todos los desaparecidos presentan signos continuadores de su sufrimiento y su humanidad.

Casi para finalizar, hay que retomar a Didi-Huberman cuando nos habla de que los pueblos, en la modernidad, han sido sustraídos de un "derecho de la imagen" (2014). Si como hemos visto, ciertas normas editoriales, líneas políticas e intereses del Estado han desarrollado el discurso visual que sostiene nuestras representaciones e imaginarios, podemos seguir el argumento de nuestro autor y pensar que efectivamente, a eso que podemos llamar pueblo se le ha sustraído su capacidad de representarse y no ser representados por las imágenes que se les han asignado. Esto no solamente nos habla de un derecho de lo visual, sino que termina con la propia existencia de aquellos pueblos:

> Pueblos borrosos: se osa hablar de *derecho a la imagen*. La imagen mantiene una relación antropológica de muy larga data con la cuestión

> del derecho civil, el espacio público, la representación política. Pero ese derecho –que hacía de la *imagio* romana una prerrogativa inseparablemente ligada a la *dignitas* republicana– se ha convertido, hoy más que nunca, en una cuestión de propiedad privada: lo contrario, por lo tanto de una dignidad republicana que ningún sujeto, en teoría, tiene derecho a atribuirse y menos aún a comprar. [...] en el contexto actual, la dignidad monetarizada por intermedio del "derecho a la imagen" está brutalmente asimilada a una cuestión de *propiedad privada de la imagen*, mientras que muchas *comunidades, privadas de imagen*, están expuestas a desaparecer con armas y bagajes bajo la ley del terror militar (Didi-Huberman, 2014: 15).

En este sentido, hoy viviríamos una lucha constante por generar una imagen propia, por representarnos mediante nuestros propios signos o rostros para no desaparecer bajo la imagen de "lo otro". El retrato de grupo, como lo ha definido Didi-Huberman (2014), es la aglomeración de distintas singularidades puestas en la imagen a la manera del retrato de una "multitud". El retrato de grupo une en la conformación de un sujeto plural sin que se borres las diferencias singulares que determinan su composición. El retrato de grupo que podemos encontrar en la imagen que reúne a los 43 rostros de los estudiantes se conforma así a partir de 43 imágenes distintas entre sí que a primera vista parecería ser la misma. Se lucha aquí por la conformación de un sujeto a la vez plural y singular, a la vez del uno y de los muchos. Lo que está haciendo esta imagen es reconfigurar el orden gramatical en que el Estado piensa siempre la política en su singularidad, y retoma una figura múltiple como la identidad que organiza la lucha política. La lucha por la imagen de estos grupos, de estos pueblos, se da aquí a través del cartel politizado que exige la aparición con vida de los desaparecidos.

Hasta aquí hemos traído nuestras reflexiones para ahondar un tanto en los modos discursivos y visuales en que las formas de violencia se han hecho visibles. Desde distintos tratamientos de la imagen del cuerpo como desecho, lo que pensamos es que tal vez la tarea consistiría en reconocernos en esas ruinas que ha dejado la modernidad y su violencia; quedarse en las ruinas es quedarse en la muerte, habitar las ruinas y su carne. En este sentido podemos desarrollar una valoración a lo que no tenía valor, como han tratado de hacer distintos autores, o por otro lado, pensar al (y luchar

–como termina Mier su artículo– por el) "desechable" en las condiciones en que hoy lo han producido. Sin olvidar, como hemos visto aquí, que la lucha por esta imagen y su discurso es una lucha constante por parte de los pueblos para evitar este aniquilamiento tanto real como en lo representativo, recordando que "*los pueblos*, al estar expuestos a desaparecer, han decidido exponerse por sí mismos de una manera más radical y decisiva [...] en una palabra, mediante la vuelta a las calles para hacer lo que se llama de modo tan pertinente 'manifestaciones'" (Ibíd., 28). Y por manifestaciones no nos referimos solamente a marchar por las calles, sino a la propia manifestación de novelas, fotografías, imágenes que traen a nuestro presente lo que muchos quisieran olvidar, traen a nuestro presente esas ruinas y cadáveres tan importantes de recordar.

A continuación, y para finalizar, la "imagen de grupo" de los 43 estudiantes desaparecidos de la Normal de Ayotzinapa, México, una imagen que se ha convertido en un estandarte común en la lucha social del país. Dicha imagen se puede encontrar en: http://diario19.com/archivos/7197

VI. Bibliografía

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.* (Intro. de Bolívar Echeverría). México: Itaca.

——. (2012). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.

Bolaño, R. (2011). 2666 (7° edición). Barcelona: Anagrama.

——. (2013). *Estrella distante.* (11° edición). Barcelona: Anagrama.

Berger, J. & Mohr,, J. (2011). *Un séptimo hombre.* México: Sur+.

Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

——. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Buenos Aires: Paidós.

Dávila, P. (2014). Confiesan narcos haber asesinado a normalistas; 'siguen desaparecidos': PGR. *Proceso*. Recuperado de http://www.proceso.com.mx/?p=386957.

Didi-Huberman, G. (2010). *Arde la imagen.* Oaxaca: Ediciones Ve y Fundación Televisa.

——. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes.* Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (2° edición). México: Siglo XXI.

García de la Sienra, R. (2013). Actualidad del archivo y estética de la desaparición. En García de la Sienra, R., Quijano, M. & Fenoglio, I (eds), *La tradición teórico-crítica en América Latina: mapas y perspectivas* (245-265). México: Bonilla Artigas.

Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica.* Buenos Aires: Eterna Cadencia.

González Echevarría, R. (2011). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Loyola, B. (2012). Fernando Brito. En *Vice México*, Recuperado de http://www.vice.com/es_mx/read/fernando-brito-1.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica y sobre el gobierno privado indirecto.* España: Melusina.

Mier González Cadaval, R. (2014). "Los desechables de la tierra". En Aristides Obando Cabezas (coord.), *Diversidad, desigualdades sociales: el decir de la filosofía* (pp. 119-137), Colombia: Asociación Iberoamericana de Filosofía Política.

Nietzsche, F. (2005). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Rancière, J. (2006). *El inconsciente estético.* Buenos Aires: del Estante.

——. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política.* Santiago: LOM.

——. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.

——. (2013). *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte.* Buenos Aires: Manantial.

Segato, R. L. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez. *Cuerpos sufrientes*, 19 (37).

Tornero, A. (2013). La vida dañada: documentos de cultura sobre Ciudad Juárez, *Elementos*, 92.

Wohlfarth, I. (1997) "¿Etcétera? Del historiador como pepenador en la obra de Walter Benjamin, *La vasija*, 1.

Género epidíctico y memoria pública de la última dictadura militar en Argentina.

~

Epideictic genre and the public memory of Argentina's last military dictatorship.

MARÍA ALEJANDRA VITALE
Universidad de Buenos Aires
--
alejandravitale@filo.uba.ar

RESUMEN Este artículo analiza discursos epidícticos producidos tras la muerte de Jorge R. Videla, primer presidente de la última dictadura militar de Argentina. Se trata de los avisos fúnebres publicados por el diario *La Nación* y de pronunciamientos de políticos reproducidos por este mismo medio. Observa que los avisos fúnebres manifiestan una alta dimensión polémica que se enfrenta con la memoria pública hegemónica en la sociedad argentina sobre el Terrorismo de Estado y retoman ciertos tópicos característicos de los discursos golpistas del pasado. Las declaraciones de los políticos, en cambio, se adecuan a esa memoria y vituperan al ex dictador a la vez que expresan entre ellos cierta tensión según sean enunciados por políticos afines o no al kirchnerismo. Concluye que los oblituarios y los discursos de los políticos remiten a dos culturas políticas dispares; una, mayoritaria, democrática, rechaza los métodos ilegales que usó Videla para combatir a la guerrilla de los setenta; otra, residual, autoritaria, valora aún esas acciones como salvadoras de la Patria.

PALABRAS CLAVES Jorge R. Videla, Terrorismo de Estado, epidíctico, memoria.

--

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 111-129

ABSTRACT This article analyzes some epideictic discourses published to mark the death of Jorge R. Videla, the first President of Argentina's last military dictatorship. These discourses include declarations by politicians as well as various funeral notices, all published in *La Nación* newspaper. The death notices are highly controversial, taking up certain topics that once characterized the discourse of South American coups. This is in sharp contrast with Argentine society's hegemonic public memory of state terrorism. The politicians' statements, however, are consistent with that memory and condemn the former dictator while displaying certain inconsistencies among themselves, depending on whether the politicians concerned support the Kirchners' political project. The article concludes that the funeral notices and politicians' speeches refer to two distinct political cultures: one, majority and democratic, rejects the illegal methods used by Videla to fight guerrilla movements in the 1970s; the other, residual and authoritarian, still believes his actions saved the country.

KEY WORDS Jorge R. Videla, State Terrorism, epideictic, memory.

RECIBIDO 14/08/2015 **APROBADO** 24/11/2015

I. Introducción

El 17 de mayo de 2013, mientras cumplía una cadena perpetua por crímenes de lesa humanidad, murió Jorge Rafael Videla, primer presidente de la última dictadura militar de la Argentina, que trascurrió desde 1976 a 1983. Desde el día siguiente a la muerte de Videla hasta el 24 de mayo, el diario conservador *La Nación* publicó una serie de avisos fúnebres que alabaron al muerto y en particular su actuación durante la represión ilegal de la guerrilla.

El objetivo de este trabajo es caracterizar el modo en que esos avisos intervinieron en la elaboración de la memoria pública de la última dictadura militar de la Argentina en relación polémica con la política de derechos humanos implementada por los presidentes Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner[1] y con el kirchnerismo mismo como movimiento político. Para ello, también contrasto estos avisos fúnebres con las declaraciones que diversos políticos, de diferentes extracciones partidarias, realizaron con motivo de la muerte de Videla y que fueron publicadas el mismo 17 de mayo por el diario *La Nación* con el título "Los políticos hablan de la muerte de Videla".

Retomo aquí las propuestas de Edward Casey (2004) y Belford Vivian (2004; 2010) sobre el género epidíctico como forma de memoria pública y considero los avisos fúnebres como una variante contemporánea de ese género oratorio.[2] En particular, analizo cómo esos oblituarios se apartan de la caracterización del epidíctico como género que tiende a evitar la polémica y se basa en valores o acciones que todos admiten (Aristóteles, Ret., IX, 1368; Lausberg, 1975; Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1950, 1958; Pernot, 1986, 1993, 2013). Asimismo, destaco que en esos avisos fúnebres retornan ciertos tópicos que integraron lo que, en mis investigaciones sobre los

1 Néstor Kirchner (1950-2010) fue presidente de Argentina desde 2003 a 2007. En 2003, accedió a la presidencia encabezando el Frente para la Victoria, nombre de una alianza electoral integrada, entre otros, por sectores del Partido Justicialista (PJ) y de la Unión Cívica Radical (UCR), el Partido Comunista (PC) y el Partido Humanista (PH). Cristina Fernández de Kirchner fue electa presidente por la misma coalición que llevó a su marido al poder, el Frente para la Victoria. Desde 2007 a 2011, se desarrolló su primer período presidencial; su segundo mandato se inició en 2011 y finalizará en 2015.

2 Aristóteles (*Ret*. III) distingue tres géneros del discurso: el judicial o forense, el deliberativo o político y el epidíctico, donde se alaba o vitupera a alguien.

discursos que argumentaron a favor de los golpes de Estado en Argentina, denominé memoria retórico-argumental golpista (Vitale, 2009, 2015).[3]

A continuación, haré algunas consideraciones sobre aquellas características atribuidas al género epidíctico y a su relación con la construcción de la memoria pública, me referiré a la noción de memoria retórico-argumental, luego me detendré en los avisos fúnebres dedicados a Videla, contrastaré con las declaraciones de los políticos y finalizaré con las conclusiones.

II. Género epidíctico, comunidad y memoria pública

Aristóteles afirma que en el género epidícticto se consideran acciones admitidas por todos, de allí que la amplificación sea la más apta para este género (Ret., I, 1368) porque lo que falta es añadirles grandeza y moralidad. Al considerar lo que es admitido por todos, el género epidíctico queda de modo implícito relacionado con aquello que une a una comunidad y por ello no genera polémica, dado que lo que genera polémica es lo que no es admitido por todos. Aristóteles también aclara que hay que tener en cuenta ante quién se hace el elogio, porque, como decía Sócrates, no es difícil alabar a los atenienses ante los atenienses, pero conviene decir lo que es considerado honorable por cada pueblo, como si en realidad fuese tal. Consejo retomado por Quintiliano, quien precisa que se persuadirá mejor si el orador alaba en un sujeto aquello que aprueba su auditorio, de modo que el discurso epidíctico ratifica un juicio que ese auditorio ya tiene antes de oír al orador (*Inst. Orat.*, III,7) y en este sentido se puede interpretar que tiende a no generar controversias.

En su reconocido estudio sobre la retórica del elogio en el mundo grecorromano, Laurent Pernot (1993) enfoca los intentos de clasificación o distinción de los géneros retóricos en Tucídides, Platón, Alcidamas e Isócrates, en quien se anuncia la tripartición previa a la sistematización aristotélica, en la cual el elogio (y la censura) ingresan como la tercera parte de la clasificación, en una simetría más aparente que real, pues el oyente –plantea Pernot- no juzga si el objeto elogiado posee o no determinada virtud o cualidad, sino que

3 Durante el siglo XX, las fuerzas armadas perpetraron en Argentina seis golpes de Estado: el de 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 y 1976.

es un espectador o examinador del talento del hablante: es una especie de juez que dictamina sobre la calidad del discurso y no interviene para escoger entre posiciones antagónicas. En un artículo previo donde comentó los topoi del elogio enumerados por Menandros el Rétor, Pernot (1986) planteó que el elogio fue un rito social de celebración de todos los poderes que controlan la vida social. Volviendo sobre este aspecto, en su libro *Retórica en Grecia y en Roma*, afirma que en la sociedad de la época imperial el discurso epidíctico fue un rito social que afirmaba los valores de la colectividad, proclamaba y cultivaba el consenso, la adhesión de todos a concepciones y modelos reconocidos. En este sentido, Pernot (2005) propone que el elogio planteaba una unanimidad que podía ser una mera fachada que sofocaba las oposiciones y servía de sostén a la ideología dominante.

De modo similar a Pernot (1993), Lausberg (1975) señala que la alternativa de la parte entre alabanza y censura se realiza en una discusión mucho más raramente que las alternativas entre acusación y defensa (como sucede en el discurso judicial) o entre consejo y disuasión (como ocurre en el discurso político). Una asamblea solemne, que permite que un orador encargado de ello alabe a una persona, evitará que un segundo orador tome la palabra para censurar a la misma persona. Lausberg agrega que a diferencia de lo que acontece con el género judicial y el deliberativo, que pretenden un cambio de la situación, que hay que realizar pragmáticamente, el orador del género epidíctico desea corroborar la situación considerada como constante, valorándola.

Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) en *La Nueva Retórica. Tratado de la argumentación* han considerado, asimismo, como característica fundamental del género epidíctico la comunión sobre valores admitidos y la ausencia de polémica. El *Tratado* afirma que en este género el orador procura crear una comunión en torno a ciertos valores reconocidos por el auditorio y por ello es practicado preferentemente por aquellos que, en una sociedad, defienden los valores tradicionales, los valores que constituyen el objeto de la educación y no los valores revolucionarios, los valores nuevos que suscitan polémicas y controversias.[4] Pero Perelman y Olbrechts-Tyteca se oponen a la concepción

4 Bruce McComiskey (2002) revisita el género epidíctico desde una retórica neosofística y sostiene otra posición: "*Epideitic rhetoric does not always represent dominant values; in subcultural contexts, the*

del epidíctico como un mero espectáculo –desligado de la acción– y afirman que constituye una parte esencial del arte de persuadir. En efecto, la argumentación del discurso epidíctico se propone acrecentar la adhesión a ciertos valores, de los que quizás no se duda cuando se los analiza aisladamente, pero que podrían no prevalecer sobre otros valores que entrarían en conflicto entre ellos. Justamente por este motivo el género epidíctico fortalece la predisposición a determinada acción. En su texto "Logique et rhétorique", Perelman y Olbrechts-Tyteca señalan que los géneros deliberativo y judicial suponían un adversario, por lo tanto un combate, dirigido a obtener una decisión sobre una cuestión controvertida, y en ellos el uso de la retórica se justificaba por la incertidumbre y por la ignorancia. ¿Cómo comprender –se preguntan– el género epidíctico, referido a cosas ciertas, incuestionales, y que ningún adversario contesta? Los antiguos, sostienen, consideraban que el epidíctico se refería a los juicios de valor a los cuales las personas adhieren con intensidad variable. Luego, siempre es importante confirmar esa adhesión, recrear una comunión sobre el valor admitido. Asimismo, destacan que esa comunidad aun cuando no determina una elección inmediata, determina con todo elecciones virtuales. Por ello conceden que el orador epidíctico entabla un combate pero contra objeciones futuras, en un esfuerzo para mantener el lugar de ciertos juicios de valor en determinada jerarquía o, eventualmente, conferirles un estatuto superior.

En la actualidad, y a partir de su reflexión sobre el recuerdo de las víctimas del atentado del 11 de septiembre en Estados Unidos, Edward S. Casey (2004) ha remarcado la importancia del epidíctico en la construcción de la memoria que califica de *pública*, tipo de memoria que distingue de la memoria individual, social y colectiva. La memoria individual es el aspecto idiosincrásico y personal de la memoria, pero que no está nunca desligado de las otras formas de memoria. La memoria social es la compartida por aquellos que ya están relacionados entre sí, sea por lazos de parentesco, proximidad geográfica o compromisos en un proyecto común. La memoria colectiva es un recuerdo plural de un acontecimiento por parte de personas que no tienen lazos previos pero que evocan el mismo evento (asombroso) cada una a su manera. La memoria pública, como su nombre lo indica,

possibility of promoting subversive values always exists" (92).

tiene carácter público y en cuanto tal está sujeta a la revisión, se caracteriza por construir identidades públicas, por establecer una conexión entre el pasado y el futuro, por rituales de conmemoriación que conllevan espacios determinados entendidos como los *lugares de memoria* de Piere Nora, plazas, monumentos, tumbas, textos, que promueven el habla en común y tópicos compartidos, de modo que la memoria pública constituye un horizonte continuo y una presencia englobante que remite al pasado para asegurar un recuerdo futuro. En este sentido, el epidíctico colabora en la preservación del recuerdo y en la conmemoración del pasado para inspirar acciones presentes y a ser imitadas en el futuro.

Una aproximación similar al género epidíctico en relación con la memoria pública asume Bradford Vivian (2006, 2010), quien, también a partir de la conmemoración del atentado terrorista del 11 de septiembre en Estados Unidos, sostiene que este género oratorio organiza los términos del recuerdo público con el fin de conformar las percepciones de los valores colectivos y los compromisos útiles a las agendas deliberativas del futuro. Asimismo, destaca que provee modelos para la acción política.

Por mi parte, planteo que en la construcción de la memoria pública opera lo que he denominado memoria retórico-argumental, es decir, el retorno y reformulación en una nueva coyuntura de estrategias presuasivas ya dichas en el pasado que tienden a provocar la adhesión en torno a cierta tesis. Entre estas estrategias, incluyo los tópicos, entendidos como elementos que pertenecen a la doxa y que son considerados evidentes y fuera de discusión por un grupo social determinado.[5] En los avisos fúnebres dedicados a Videla en 2013, en efecto, retornaron tópicos que en la Argentina fueron usados para apoyar los sucesivos golpes militares que padeció este país durante el período 1930-1976.

III. Los avisos fúnebres dedicados a Videla

Los avisos fúnebres dedicados a Jorge Rafael Videla publicados por el diario *La Nación* —en contraposición con el discurso público condenatorio

5 En el estudio que realicé de los discursos golpistas de la Argentina (Vitale, 2015), consideré como dimensiones de las memorias retórico-argumentales no solo los tópicos sino también el *ethos* y la construcción del pasado.

hegemónico en Argentina, que se manifestó en la opinión de los políticos reproducida por el diario– alabaron al muerto y lo construyeron como una víctima de la política de derechos humanos implementada por el gobierno de Néstor Kirchner y el de su mujer, Cristina Fernández de Kirchner, quien al momento de escribir estas líneas trascurre su segundo período presidencial. Estos avisos se enfrentaron así polémicamente con la memoria pública crítica del Terrorismo de Estado de la que el kirchnerismo es su mayor valuarte y dirigieron vituperios implícitos al kirchnerismo mismo como movimiento político.

En su paso por la justicia, Videla había sido condenado a cadena perpetua durante el gobierno de Raúl Alfonsín, el primer presidente democrático que asumió en 1983 luego de la dictadura militar iniciada en 1976, pero luego fue indultado en 1989 bajo el gobierno neoliberal de Carlos Menem. El 2 de septiembre de 2003, Néstor Kirchner sancionó la ley que anuló las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, dictadas por presión de un aparato militar aún poderoso durante el gobierno de Raúl Alfonsín. Las leyes de Punto Final y Obediencia Debida habían frenado los juicios a los militares represores y su anulación permitió bajo la era kirchnerista que se reabrieran los juicios contra ellos. A su vez, en 2007 la Corte Suprema de Justicia anuló por anticonstitucional el indulto de Menem a Videla.

En 2010, Videla fue condenado a prisión perpetua por el fusilamiento de 33 presos políticos luego de un simulacro de fuga. Poco antes de morir, esta condena se había unificado con otra por el robo y ocultamiento sistemático de bebés cuyas madres estaban en centros clandetinos de detención y que fueron entregados en adopciones ilegales. Al morir, Videla estaba siendo juzgado por un tribunal federal junto a más de 20 imputados por violaciones a los derechos humanos cometidas en el marco del Plan Cóndor (Dinges, 2004), como se denominó al acuerdo que sellaron en los años setenta las dictaduras sudamericanas para perseguir a opositores políticos en la región.

En relación con ello, en los avisos fúnebres, para reivindicar a Videla cobró protagonismo un topos del género epidíctico considerado por Pernot: las circunstancias de la muerte. En efecto, los avisos se refirieron a "El general Videla, injustamente privado de su libertad" (19/5), "Su fallecimiento en prisión" (19/5), "Un digno patriota que nos protegió

y murió en un infamante cautiverio" (20/5), otro aviso expresó: "Dios lo recompense por padecer tan injusto cautiverio" (19/5) y otro afirmó "Murió en injusto cautiverio" (19/5). La palabra "cautiverio" actualizó su primera acepción con valoración negativa contemplada por el diccionario de la Real Academia Española: "Privación de la libertad en manos de un enemigo". Las virtudes de la dignidad y el patriotismo, por otra parte, elogiaron la figura del difunto, representado como víctima de la injusticia. Esto fue focalizado por otro aviso que sostuvo:

> Murió ilegítimamente detenido ya que le correspondía en derecho la libertad condicional desde muchos años atrás, que la cámara de casación tiene frenado desde noviembre de 2012. Todo por razones ideológicas. Verdadera venganza contra el emblema de la guerra contra la subversión apátrida. Su defensor de confianza lo despide con enorme tristeza por la falta de justicia en el país. (20/5)

El defensor de Videla calificó de "verdadera venganza" su condena, enfrentándose así a lo que desde el gobierno argentino y la mayoría de la sociedad fue valorado como un acto de justicia. En este caso, el aviso fúnebre se tiñe de discurso judicial y expresa todo un razonamiento que concluye que en Argentina hay falta de justicia.

El defensor formuló esta apreciación desde una ideología –aun cuando se posiciona desde un lugar no ideológico que le atribuye a sus enemigos el actuar guiados por la ideología- que los historiadores denominan doctrina de la Seguridad Nacional (Rezende, 2001; García, 1992; Moreira Alvez, 1989). Esta doctrina guió a los militares golpistas latinoamericanos y fue difundida en la región a partir de los años 50 por una misma institución: la Escuela Superior de Guerra. Según esta doctrina, la mayor preocupación militar en el Tercer Mundo debía ser la guerra revolucionaria, entendida como toda iniciativa de oposición organizada con fuerzas suficientes para desafiar las políticas del Estado, por lo que fue vinculada automáticamente con lo que denominaba la infiltración comunista. El término "subversión apátrida", usado por el defensor de Videla, fue característico de esta doctrina y representó implícitamente a las fuerzas armadas como defensoras de la Patria.

Dicha doctrina retornó en otros avisos fúnebres, que apelaron al topos más importante del epidíctico, el de las acciones, que constituyen

-como plantea Pernot- indicios o pruebas de las virtudes de la persona. De esta manera, los avisos afirmaron con referencia a Videla "Comandó la guerra interna revolucionaria contra el terrorismo subversivo apátrida (19/5)", "Quien supo asumir con coraje la defensa de nuestra patria" (19/5), "Quien asumió con coraje grandes responsabilidades y sirvió al país con grandes riesgos" (19/5), "El bravo soldado que luchó para liberarnos del flagelo de los violentos marxistas leninistas que jaquearon la paz de nuestro suelo" (23/5). Se trató así de acciones vinculadas con una de las virtudes cardinales, el coraje, característica de tiempos de guerra.

Estos enunciados refomulan el tópico que denominé "el peligro de la revolución social" (Vitale, 2015), que integró la memoria retórico-argumental golpista en Argentina y que fue usado para apoyar los sucesivos golpes de Estado durante el período 1930-1976, representando a las fuerzas armadas como un freno ante el peligro marxista supuestamente desatendido o promovido por los gobiernos derrocados.

Otro aviso representó a Videla como "Quien ofreció su vida por Dios y por la Patria" (19/5). En este caso, retornó otro componente de la doctrina de la Seguridad Nacional, aquel que identifica a las fuerzas armadas como defensoras del mundo "occidental y cristiano" frente al marxismo ateo. En Argentina, remite al tópico que denominé "mito de la nación católica",[6] que integró la memoria retórico-argumental golpista para otorgarle legitimidad a los sucesivos golpes de Estado representado a las fuerzas armadas como guardianas de la esencia cristiana de la nación argentina (Vitale, 2009).

Aquellas acciones alabadas de Videla, empero, constituyen en la memoria pública hegemónica en la Argentina sobre los años setenta crímenes de lesa humanidad, lo cual fue convalidado por el aparato judicial que lo condenó a cadena perpetua. De allí la alta carga polémica de los avisos analizados, que apuntaron a intervenir en la construcción de la memoria pública sobre ese pasado reciente de Argentina en un sentido opuesto al dominante.

6 Tomé el término de los historiadores Loris Zanatta y Roberto Di Stefano (2000), que consideran el mito de la nación católica como una construcción ideológica que postula como criterio de legitimidad de un gobierno la búsqueda del bien común de acuerdo con los principios de la doctrina cristiana, contrariamente al liberalismo, que toma como criterio el mandato popular expresado en el sufragio.

Como sostienen Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), las selecciones léxicas y las clasificaciones del lenguaje ordinario tienen una función argumentativa. Este es el caso de las expresiones refenciales usadas en los avisos fúnebres para designar a Videla, algunas ya nombradas en los enunciados citados, a las que se suman: "El digno patriota" (19/5), "Un patriota" (20/5), "Un hombre digno y valiente" (20/5), "Quien nos protegió" (19/5), "Querido compatriota y amigo" (19/5) y "El amigo de muchos años" (20/5). En estos casos se combina el topos de la manera de ser, subyacente en la mención a las virtudes de ser patriota, valiente y digno, con el topos de la fortuna, como el tener amigos (Pernot, 1986). En el caso de "Quien nos protegió" se basó en el topos de las acciones y apeló a la acción de proteger a la Patria que fue nombrada en otros avisos fúnebres citados y que legitimó las que fueron prácticas represivas ilegales de los militares como una defensa o protección frente a quienes se infiere iniciaron la violencia: las organizaciones guerrilleras.

Pero los avisos fúnebres dedicados a Videla, dije, se enfretaron también con el kirchnerismo no sólo con motivo de su política en torno a los derechos humanos. De esta manera, un aviso se refirió a Videla como "El ex presidente que murió en pobreza republicana" (19/5), palabras que no sólo resemantizaron al ex dictador como un gobernante republicano, sino también dieron a entender que, a diferencia de la actual presidente argentina, Cristina Fernández de Kirchner, no fue corrupto. Esta estrategia de rechazar la representación dominante de Videla como un dictador se repitió en el aviso que sostuvo "La muerte del ex presidente coincide con el deceso de la República" (19/5), donde la prosopopeya,[7] figura característica del epidíctico, sirve para sobreentender que el gobierno de Cristina Kirchner no es republicano.

Estos avisos expresan así cierta relación interdiscuriva con el discurso político de la oposición al actual gobierno argentino, que es criticado, entre otros aspectos, por ser corrupto, porque no respeta la independencia del poder judicial propia a una república y por adueñarse del espacio público audiovisual en provecho propio.

7 La prosopopeya es considerada por Quintiliano una figura de sentencia (afecta a los conceptos), que involucra a la ficción y consiste en atribuir cualidades propias de los seres animados y corpóreos a los inanimados e incorpóreos.

La misma estrategia se repite en el aviso que se dirige directamente a Videla y sostiene: "Gracias por tu entrega a la comunidad democrática" (20/5). Esta frase, que puede resultar inentendible para quien desconzca la historia argentina y solo sepa que es dirigida a un ex dictador, retoma el tópico que fue característico de la memoria retórico-argumenta golpista que califiqué de liberal, según la cual los militares derrocaban a los gobiernos civiles porque estos mismo gobiernos civiles no respetaban la demoracia ni la Constitución pero las fuerzas armadas las restablecerían (Vitale, 2009).

La memoria pública hegemónica que se construyó en Argentina luego del definitivo retorno a la democracia en 1983 condenó este tipo de discursos golpistas y su ideología subyacente. Sin embargo, en epidícticos que se publicaron en 2013 en uno de los diarios más importantes del país, aunque en un género menor, el aviso fúnebre, volvieron para demostrar que aunque totalmente residual (Willimas 1980), esa ideología sigue activa en algunos ciudadanos argentinos.

Me interesa destacar, asimismo, el acto de habla de agradecimiento a Videla que constituye el último enunciado citado, porque no se trata de un caso aislado sino que sobresalen los ejemplos de agradecimiento que se pueden identificar en los avisos fúnebres estudiados. En efecto, podemos leer: "Gracias por defender la patria" (19/5), "Gracias por la patria" (20/5), "Gracias por defender la patria de la subversión apátrida" (20/5), "Gracias por defendernos de la subversión" (20/5), "Juan y Bernardo Leucke le estarán eternamente agradecidos por la victoria en la lucha antisubversiva" (23/5), "Agradeciéndole la protección de nuestras vidas" (19/5), "Gracias mi teniente general" (19/5), "Gracias Sr. ex presidente Videla" (20/5). Importa advertir que las expresiones referenciales que nombran a Videla con su cargo militar, es decir como "general", desconocen que él había sido destituido de su grado militar cuando fue juzgado en 1985 durante el gobierno de Alfonsín.

Austin (1971) incluye al verbo "agradecer", que señala de modo explícito el acto de habla respectivo, en el grupo de los verbos que llama comportativos, que tienen que ver –dice– con las actitudes y con el comportamiento social (conferencia XII). Alabar y vituperar, verbos que expresan los actos de habla propios del género epidíctico, también son para

Austin verbos comportativos. Interesa que afirma asimismo que el verbo agradecer se relaciona a su vez con los actos de habla que llama judicativos, los que emiten un veredicto, porque agradecer "puede implicar un veredicto acerca del valor o del carácter de alguien o algo" (1971, 202). En relación con ello, Searle (1986) considera que el acto de agradecer presupone que el oyente o destinatario realizó un acto pasado que benefició al hablante.

De este manera, los agradecimientos a Videla presuponen que todos quienes los formulan se han beneficiado de sus acciones pasadas. Pero un aviso fue más allá que los otros y afirmó: "Muchas gracias por la forma en que nos protegió del terrorismo subversivo". Digo que fue más allá que los otros porque se refiere a la "forma" en que Videla protegió a ese "nosotros" de lo que, usando la terminología de la doctrina de la Seguridad Nacional, se califica de "terrorismo subversivo". Esta "forma" no puede sino aludir a un saber dóxico compartido en este caso por todos los argentinos y es que la represión no solo de la guerrilla sino de todos quienes se opusieron a la dictadura militar se realizó mediante la práctica de desaparición de personas, primero detenidas en centros clandestinos y luego tiradas al río adormecidas en los que se llaman "los vuelos de la muerte".[8]

IV. La opinión de los políticos ante la muerte de Videla

Como ya dije, el mismo diario *La Nación* publicó el 17 de mayo la opinión de diversos políticos argentinos, de extracciones partidarias diferentes, incluido un músico (Víctor Heredia) comprometido con la vida pública.[9] Estas opiniones expresan, al contrario que los avisos fúnebres, la doxa hegemónica condenatoria en torno a Videla y la represión ilegal de la guerrilla en los setenta.

A pesar de ello, se basan en los mismos topos característicos del género epidíctico retomados por los oblituarios, aunque en este caso estén en función de criticar y denostar al muerto. En efecto, las opiniones de los políticos argentinos también apelaron al topos de las circunstancias de la

8 Los "vuelos de la muerte" fueron una práctica de exterminio implementada por la dictadura militar iniciada en 1976, que consistió en tirar al Río de la Plata y al Océano Atlántico, desde aviones militares, a personas vivas que estaban cautivas de modo ilegal. Ver Verbitsky (1995).

9 Colaborador de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, este cantautor tiene una hermana desaparecida y fue censurado durante la dictadura militar.

muerte. De esta manera, afirmaron: "Videla murió juzgado, condenado y encarcelado por un gobierno democrático" (Julián Domínguez);[10] "Videla murió juzgado, condenado, preso en una cárcel común y repudiado por todo el pueblo argentino" (Juan Manuel Abal Medina);[11] "Murió en la soledad de una cárcel común, juzgado por la Justicia y condenado por la sociedad" (Diego Santilli).[12]

El encarcelamiento de Videla no es ya representado como cautiverio y venganza, lo que sucede en los avisos fúnebres, sino como un acto de justicia, equiparado al repudio del pueblo y la condena de la sociedad. El hincapié en que Videla murió en una cárcel común, por otra parte, lo construye como un delincuente.

Las declaraciones de los políticos, al igual que los avisos fúnebres, apelaron al topos de las acciones, pero en este caso se trata de acciones negativas que son indicadoras no de virtudes, sino de vicios, como el haber sido Videla injusto por violar las leyes, lo que incluyó un plan sistemático de exterminio. En efecto, los políticos sostuvieron: "Murió Videla: lloramos las 30.000 víctimas de su dictadura" (Hermes Binner),[13] "Fue una monstruosidad lo que hizo en vida" (Víctor Heredia), "Murió el dictador Videla, quien sembró de muerte nuestra patria, sin ley, sin reglas, sin límites" (Patricia Bullrich)[14] y "Fue el responsable de un plan sistemático de exterminio y un genocida" (Ricardo Gil Lavedra).[15]

Al contrario de los avisos fúnebres, que usaron expresiones referenciales que designaron a Videla valorándolo como un presidente

10 Julián Domínguez, quien había participado del gobierno neoliberal de Carlos Menem, cumplió funciones en la Jefatura de Gabinete de Ministros durante el gobierno de Néstor Kirchner y desde 2011, bajo el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, se desempeña como presidente de la Cámara de Diputados.

11 Al momento de la muerte de Videla, era el Jefe de Gabinete de Ministros del gobierno nacional encabezado por Cristina Fernández de Kirchner.

12 Político a cargo del Ministerio de Ambiente y Espacio Público de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires bajo la gestión de Mauricio Macri, líder del PRO.

13 Presidente del Partido Socialista, que se desempeñó como gobernador de la provincia de Santa Fe desde 2007 a 2011.

14 Legisladora de la Ciudad de Buenos Aires por la Coalición Cívica, agrupación oponente al kirchnerismo.

15 Abogado, ex juez y político de la Unión Cívica Radical.

respublicano y un patriota, las expresiones empleadas por los políticos destacaron el carácter dictatorial, tiránico y represor de Videla. De este modo, se identifican, además de las formas incluidas en las citas anteriores: "un dictador que sembró la muerte en la Argentina y produjo la dictadura más sangrienta y terrible" (Ricardo Gil Lavedra), "un tirano sangriento" (Hernán Lombardi),[16] "un criminal" (Víctor Heredia).

Como indicio de la doxa hegemónica condenatoria sobre Videla y de la memoria pública negativa hacia sus acciones pasadas, el propio diario *La Nación*, cuando introdujo la voz de los políticos, se refirió a Videla con las siguientes expresiones: "el ex dictador que estaba condenado y preso por violaciones a los derechos humanos" y "el ex dictador Jorge Rafael Videla".

Empero, más allá del acuerdo en torno al carácter dictatorial y represor de Videla, acuerdo que *La Nación* reconoce al afirmar que los políticos "coincidieron con fuertes cuestionamientos", se puede advertir en las declaraciones comentadas dos posturas. Una corresponde a los políticos del espectro de la oposición al gobierno de Cristina Kirchner, que reivindican de modo más o menos explícito al gobierno de Raúl Alfonsín por haber promovido el Juicios a las Juntas y haber encarcelado a Videla. De esta manera, Gil Lavedra, quien participó como juez en el tribunal que condenó a Videla a prisión perpetua durante el gobierno de Alfonsín, afirmó "Que haya muerto en prisión es un logro de la democracia" y Hernán Lombardi sostuvo: "La democracia argentina tuvo el valor de juzgarlo y condenarlo". En ambos casos, la figura retórica de la prosopopeya le atribuye a la democracia la acción de encarcelar a Videla, lo que permite atenuar el mérito del gobierno de Néstor Kirchner, que promovió su juzgamiento tras el indulto de Menem. En el caso de Julio Cobos de la Unión Cívica Radical y ex vicepresidente del primer mandato de Cristina Kirchner, directamente recordó al primer presidente de la democracia post dictadura al formular: "Hoy debemos poner en valor la valentía y acción democrática de Raúl Alfonsín, que enjuició a los responsables de tanta barbarie".

Dos políticos pertenecientes al kirchnerismo, en cambio, se destacan por construir como militantes y compañeros a quienes la doctrina de la Seguridad Nacional, presente en los avisos fúnebres, denomina "subversión

16 Ministro de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires bajo la gestión del PRO.

apátrida". En el discurso del presidente de la Cámara de Diputados, Julián Domínguez, los actuales militantes kirchneristas son representados como un "renacer" de la militancia de los setenta: "Videla murió juzgado [...] viendo el renacer de la militancia que quiso exterminar". Una legisladora kirchnerista por la Ciudad de Buenos Aires, Gabriela Cerruti, sostuvo: "El verdadero cementerio es la memoria. La dulce, alegre e inevitable memoria de los compañeros será el infierno de los Videla". El gobierno de Cristina Kirchner queda así ubicado de modo implícito como el guardián de la memoria de los militantes de los setenta, asociados con la alegría y la dulzura, lo que a su vez permite mitigar la lucha armada que parte de ellos había ejercido. La palabra "compañeros", por otra parte, connota en Argentina a los peronistas; sin embargo, muchos de los desaparecidos y asesinados durante la dictadura no fueron peronistas.[17]

V. Conclusiones

Los avisos fúnebres publicados con motivo de la muerte de Jorge Rafael Videla en tanto discurso epidíctico que alaba al muerto resquebrajan la concordia en torno a los valores, característica del género. Tienen una alta carga polémica no porque sean agresivos sino porque expresan un punto de vista radicalmente irreconciliable (Amossy, 2011) con el hegemómico en Argentina en torno a Videla y el Terrorismo de Estado, que es el que se expresa en el discurso de los políticos. Al orientar en contra de la memoria pública hegemónica condenatoria del accionar represivo de la última dictadura presentan una naturaleza polémica que es propia del género deliberativo. Esta politización de los oblituarios se relaciona con que se trata de discursos que emitidos en otro espacio genérico del propio diario *La Nación* o en otros géneros del ámbito público constituirían apología del delito. La marginalidad propia al género aviso fúnebre en la prensa escrita y el respeto al muerto que es su regla pragmática fueron así condiciones de posibilidad de que se publicaran avisos laudatorios al accionar de Videla en los años setenta y en los que retonaron tópicos que integraron la memoria retórico-argumental golpista de la Argentina.

17 En este sentido, resultan del todo pertinentes las reflexiones de Elizabeth Jelin (2012, 25) sobre las luchas de poder y por la hegemonía que atraviesan los procesos de memoria: "Las memorias, siempre plurales, generalmente se presentan en contraposición o aun en conflicto con otras".

De esta manera, los avisos fúnebres comentados traspasan lo que Chaïm Perelman en sus textos sobre la justicia denomina lo razonable, aquello admitido por todos que marca los límites del disenso en una sociedad, y se adentran en lo que Perelman llama lo no razonable, aquello que es inaceptable, que excede el umbral de la tolerancia que impone el respeto al pluralismo (Amossy, 2012). En efecto, más allá del desacuerdo que de hecho existe en la ciudadanía argentina en torno a las políticas de la memoria de los setenta y a los juicios a los militares represores implementadas por el kirchnerismo –cuyas huellas comenté en el discurso de los políticos–, desde el retorno a la democracia en 1983 se consolidó un acuerdo que marca los límites del disenso, que excluye del campo de lo razonable la práctica represiva de desaparición de personas y los golpes militares.

Si bien los avisos fúnebres y los discursos de los políticos usan casi los mismos topos específicos del género epidíctico que ha enumerado Pernot (1993), los dos grupos de discursos remiten a dos culturas políticas dispares; una, mayoritaria, democrática, rechaza los métodos ilegales que usó Videla para combatir a la guerrilla de los setenta; otra, residual, autoritaria, valora aún en el presente esas acciones como salvadoras de la Patria.

VI. Bibliografía

Aristóteles. (1978). *Retórica*. (I. Granero, intro., trad. y notas). Buenos Aires: EUDEBA.

Amossy, R. (2011). La coexistence dans le dissensus. La polémique dans les forums de discussion. *Semen*, 31, 25-42.

——. (2012), Les enjeux du 'déraisonable:' rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus. En Frydman, B. y M. Meyer, *Chaïm Perelman (1912-2012). De la nouvelle rhétorique à la logique juridique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Austin, J.L. (1980). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones.* (J. O. Urmson, comp.). Barcelona: Paidós.

Casey, E. S. (2004). Public Memory in Place and Time. En Kendall R. Phillips (ed.), *Framing Public Memory* (pp. 17-44). Alabama: University of Alabama Press.

Rezende, M. J. de. (2001). *A ditadura militar no Brasil. Repressão e pretensão de legitimidade 1964-1984*. Londrina: UEL.

Dingles, J. (2004). *Operación Cóndor. Una década de terrorismo internacional en el Cono Sur*. Santiago de Chile: Ediciones B.

Di Stefano, R. & Zannata, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.

García, A. (1991). *La doctrina de la Seguridad Nacional.* CEAL: Buenos Aires.

Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lausberg, H. (1975). *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la Filología clásica, románica, inglesa y alemana.* Madrid: Gredos.

Moreira Alvez, M. H. (1989). *Estado e oposisão no Brasil (1964-1984).* Río de Janeiro: Vozes.

McComiskey, B. (2002). *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric.* Carbondale: Southern Illions University.

Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *La Nueva Retórica. Tratado de la argumentación.* Madrid: Gredos.

——. (1950). Logique et rhétorique. *Revue philosophique de la France et de l´étranger*, 140, 1-35.

Pernot, L. (1986). Les topoi de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur. *Revue des Études Grecques*, 99(470-471), 33-53.

Pernot, Laurent (1993), *La Rhétorique de l' Éloge Dans le Monde Grécoromain*, Paris, Institut des Études Augustiniennes.

——. (2013). *La retórica en Grecia y en Roma.* México: UNAM.

Quintiliano, M. F. (1944). *Instituciones Oratorias.* (I. Rodríguez & P. Sandier, trads.). Buenos Aires: Joaquín Gil.

Searle, J. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

Verbitsky, H. (1995). *El vuelo*. Buenos Aires: Planeta.

Vitale, M. A. (2015). *¿Cómo pudo suceder? Prensa escrita y golpismo en la Argentina (1930-1976).* Buenos Aires: EUDEBA.

——. (2009). La dimensión argumentativa de las memorias discursivas. El caso de los discursos golpistas de la prensa escrita argentina (1930-1976). *Forma y Función* 22 (1), Universidad Nacional de Colombia, 125-144.

Vivian, B. (2006). Neoliberal Epideictic: Rhetorical Form and Commemorative Politics on September 11, 2002. *The Quarterly Journal of Speech*, 92, 1-26.

——. (2010). *Public Forgetting. The rhetoric and Politics of Beginning Again.* Pennsylvania: Pennsylvania State University.

Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura.* Barcelona: Península.

ARTÍCULOS

Lo superficial y lo profundo. Max Weber, Leo Strauss y la índole práctica de la filosofía política.

Depth and Surface.
Max Weber, Leo Strauss, and the Practical Nature of Political Philosophy.

LUCIANO NOSETTO
Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires
--
lnosetto@gmail.com

RESUMEN En la perspectiva de Leo Strauss, ha sido Max Weber el más denodado proponente de la ciencia social moderna y de su pretensión de neutralidad valorativa. Strauss dedica el segundo capítulo de su *Derecho natural e historia* a una crítica de la posición de Weber y de su intento de erigir una ciencia sobre la base de la distinción entre hechos y valores. La comunicación que se lee en lo que sigue consiste en un comentario o lectura cercana del capítulo que Strauss dedica a Weber. Mediante esta lectura, se pretende dar a ver cómo la distinción weberiana entre hechos y valores resulta para Strauss lesiva de las más básicas aptitudes del hombre de ciencia, dando lugar a una filosofía social nihilista y a una ciencia social absurda. Simultáneamente, la lectura ofrecida por Strauss pondera la caracterización weberiana de la civilización moderna, identificando su tratamiento de las figuras sociológicas y políticas del especialista, el filisteo y el extremista. Tras reconstruir los argumentos de la crítica a Weber, se repone la propuesta straussiana de un retorno a la filosofía política en sentido clásico.

PALABRAS CLAVES Max Weber, Leo Strauss, hechos y valores, sociología comprensiva, filosofía política.

--

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 133-170

ABSTRACT According to Leo Strauss, Max Weber has been the most salient proponent of modern social science, that is to say, of a value-free social science. The second chapter of Strauss' Natural Right and History consists of a critical overview of Max Weber's perspective and, in particular, of his attempt to build the modern social science edifice upon the ground of the distinction between facts and values. The work here delivered consists of a comment or close reading of the chapter of Strauss on Weber. The aim of this reading is to show how the Weberian distinction between facts and values dilutes the most basic skills of the man of science, leading towards a nihilistic social philosophy, and towards an absurd social science. At the same time, Strauss' reading examines the Weberian diagnosis of modern civilization, by means of an analysis of the sociological and political figures of the specialist, the philistine, and the extremist. After an account of Strauss' critic of Weber, this article considers the Straussian proposal of a return to political philosophy in its classical sense.

KEY WORDS Max Weber, Leo Strauss, Facts and Values, Comprehensive Sociology, Political Philosophy.

RECIBIDO 27/06/2014 **APROBADO** 04/02/2015

Observo con los problemas profundos la misma
regla que con el baño de agua fría
—entrar de prisa y salir de prisa.
Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, af. 381.

I. Introducción

La crisis de la civilización occidental se debe, en el decir de Leo Strauss, al hecho de que el hombre ya no sabe lo que quiere. Esto es decir que el hombre occidental moderno no logra dar razones de sus preferencias. Sus decisiones se asientan en una ponderación de lo preferible, de lo bueno y lo mejor, pero esta ponderación no parece encontrar respaldo en las fuerzas autónomas de su razón. En sus presentaciones más sumarias, Strauss reconoce dos factores a la base de este divorcio entre el razonar y el preferir (Strauss, 2011: 51-2). Ellos son la historia y la ciencia. Según la perspectiva histórica, las categorías de comprensión y los principios de evaluación son por completo dependientes de cada situación histórica, por lo que toda preferencia, por más robusta que parezca, solo resulta defendible ante el tribunal de su propio tiempo; toda preferencia puede aspirar como máximo a una validez parroquial. La perspectiva científica, por su parte, sostiene que solo puede alcanzarse conocimiento cierto de los hechos, mientras que los valores pertenecen a la esfera no racional de las decisiones personales, susceptible de disputas interminables; todo aquel que intente dar un respaldo científico a sus preferencias incurre en un acto de deshonestidad intelectual.

El intento de Strauss de comprender y conjurar la crisis de la modernidad adquiere la forma de un intento de restitución del derecho natural como posibilidad permanente. Strauss argumenta que el derecho natural solo es posible si se observan dos condiciones. En primer lugar, el derecho natural exige que el hombre sea capaz de divisar, más allá de las parcelas que corresponden a cada época y cultura, un horizonte de problemas o preguntas permanentes que atribulen a toda mente humana con independencia de su situación histórica. Esto equivale a decir que el derecho natural es posible solo allí donde se concede la posibilidad de la

filosofía. Pero esto no resulta suficiente: bien podría concederse que existen problemas permanentes, pero que esos problemas son irresolubles. De allí que la segunda condición del derecho natural venga dada por la posibilidad de resolver los problemas permanentes de manera definitiva. En suma, la condición necesaria del derecho natural es la existencia de preguntas fundamentales; la condición suficiente es la existencia de respuestas a esas preguntas. Ahora bien, la historia y la ciencia niegan la posibilidad del derecho natural en diferentes niveles. La perspectiva histórica rechaza el derecho natural porque rechaza la idea de un horizonte de preguntas permanentes, o porque rechaza la posibilidad de la filosofía. La perspectiva científica, en cambio, puede admitir tal marco permanente de preguntas, pero no admite la posibilidad de responderlas de manera definitiva. Si el historicismo tiene en Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger a sus exponentes más encumbrados, la perspectiva científica reconoce en su podio a Max Weber y a ningún otro. En la consideración de Strauss, Weber "es el más grande cientista social" del siglo XX: "nadie después de Weber ha dedicado una cantidad comparable de inteligencia, tenacidad y devoción casi fanática al problema básico de las ciencias sociales" (Strauss, 2014: 94; cf. 2007b: 81-2). La demostración de la posibilidad del derecho natural (a diferencia de la demostración de su necesidad o de su existencia)[1] exige barrer entonces con las dos objeciones antedichas. La crítica de Leo Strauss a la idea de ciencia de Weber es parte de la demostración de la posibilidad del derecho natural. Precisamente, Strauss dedica el segundo capítulo de su *Derecho natural e historia* a una discusión pormenorizada de la visión de Weber (2014: 93-113).

En lo que sigue, se propone un comentario o lectura cercana del capítulo que Strauss dedica a Weber. Si bien el capítulo lleva por título

1 El tratamiento straussiano del derecho natural puede reducirse a un "dogmatismo suprahistórico", como lo hace Raymond Aron (1988: 45), pero solo al precio de ignorar el aporte específico de la visión straussiana. A efectos de evitar incursiones tan onerosas, es necesario distinguir en el tratamiento de Strauss tres niveles de argumentos: (1) aquellos en favor de la necesidad del derecho natural, (2) aquellos en favor de la posibilidad del derecho natural, y (3) aquellos en favor de la existencia del derecho natural. Para ganar claridad sobre este punto, resulta especialmente significativa la introducción de Claudia Hilb a *Derecho natural e historia* (Hilb, 2014: 9-53). Solo en vista de estos diferentes niveles de argumentación puede la obra de Strauss eludir los reduccionismos bienintencionados tanto como los otros.

"Derecho natural y la distinción entre hechos y valores", la reconstrucción de su línea argumental muestra que Strauss no se limita a una crítica de la idea weberiana de ciencia y de sus pretensiones de neutralidad valorativa. Una lectura cercana permite divisar que el capítulo moviliza también una reconstrucción de la crítica weberiana a la civilización moderna, caracterizada como es sabido por el desencantamiento, racionalización y especialización crecientes, pero también por las figuras sociológicas y políticas del especialista, el filisteo y el extremista. De este modo, la reconstrucción ofrecida por Strauss discute las premisas de la filosofía y la ciencia social de Weber, al tiempo que pondera su caracterización de la deriva de la civilizacional moderna. Tomada en su conjunto, la crítica straussiana apunta a denunciar la falta de exhaustividad del cuadro weberiano, señalando la posibilidad de considerar alternativas desatendidas por Weber.

II. La ciencia social moderna: entre derecho natural e historia

Los primeros 8 párrafos del capítulo proveen una presentación sumaria de la visión de Weber, por medio de una consideración cruzada de sus posiciones respecto del derecho natural, del historicismo y de la ciencia. En lo sustancial, sostiene Strauss, la posición de Weber respecto del derecho natural equivale a la de muchos cientistas sociales que admiten la existencia de problemas fundamentales e inalterables, pero niegan que la razón humana sea capaz de resolverlos. Con esto, Weber se aleja de la escuela histórica. Strauss evalúa tres razones de este alejamiento.

En primer lugar, el historicismo supone que los individuos están determinados por su situación histórica, esto es, están determinados por las mentalidades singulares de los pueblos a los que pertenecen, mentalidades que están determinadas a su vez por su encadenamiento en un proceso histórico significativo. Weber se distingue de esta perspectiva al sostener que lo real es lo individual, es decir, que todo sentido proviene del individuo y no de totalidades culturales o históricas (Weber, 1985a: 44; Bendix, 2012: 246-8). Para Weber, la cultura o la historia no tienen otro sentido que los sentidos subjetivos que animan a los actores. Sin embargo, Strauss matiza este postulado, indicando que Weber se ve en ocasiones obligado a admitir que la cultura y la historia moldean los modos de vida,

pensamientos e ideales de los individuos. De modo que el individualismo de la sociología comprensiva weberiana no logra despegarse por completo de los postulados historicistas.

Strauss sostiene, en segundo lugar, que Weber se aleja del historicismo debido a su idea de ciencia. En la perspectiva de Weber, la moderna ciencia empírica, asentada en los principios de la lógica, es de validez universal: sus hallazgos son válidos para todas las culturas, en todas las épocas. Como es evidente, esta validez transhistórica de la ciencia está reñida con el postulado de la historicidad de todo pensamiento. Sin embargo, Strauss señala que Weber se ve en la obligación de considerar una dificultad. Es que los hallazgos de la ciencia empírica constituyen respuestas a preguntas de investigación. Y, si bien estas respuestas pueden ser de validez intemporal, las preguntas a las que atienden surgen del interés del investigador. Esto es decir que los objetos de investigación surgen de un recorte de la realidad gobernado por consideraciones sobre qué es relevante investigar, qué es importante y qué valioso, es decir, por consideraciones relativas a valores. Si bien los hallazgos de la ciencia pueden ser de validez universal, el hecho de que estén referidos a valores los hace dependientes de principios históricamente variables.

Tras despejar el individualismo metodológico y la idea de ciencia empírica, Strauss da a ver cuál considera que es la diferencia fundamental de Weber respecto del historicismo. Si bien Weber reconoce que las ideas de valor a las que refiere el investigador son históricamente variables, también sostiene que esos ideales "*no son* algo específicamente suyo o de su propia elaboración, sino que son los *viejos tipos generales de ideales humanos*" (Weber, 2010: 33). Esto es decir que los juicios de valor descansan en valores últimos –valores que son tan intemporales como los principios de la lógica. Weber se separa del historicismo porque admite la existencia de un marco permanente de valores últimos. Pero se separa también del derecho natural porque sostiene que el conflicto entre esos valores últimos no tiene solución.

El que la ciencia esté referida a valores debería dar por tierra con toda posibilidad de un conocimiento de validez objetiva y universal. Sin embargo, la posibilidad de una ciencia objetiva se mantiene en pie en

virtud de la distinción entre hechos y valores. Esta distinción se manifiesta claramente en la heterogeneidad entre juicios de hecho y juicios de valor. Constatar la ocurrencia de un determinado hecho no implica evaluarlo positiva o negativamente. Sostener que algo es valioso no implica predicar sobre su existencia o inexistencia. Entonces, si bien los objetos de la ciencia emergen en referencia a valores, el conocimiento científico de los fenómenos históricos y culturales debe atenerse a la comprensión y explicación de los hechos, debe conducirse con neutralidad valorativa, esto es, sin emitir juicios de valor.

Ahora bien, los juicios de valor que determinan las acciones de los hombres pueden ser objeto de una reflexión sistemática, orientada a clarificarlos, a despejar contradicciones donde las haya, a señalar las colateralidades que acarrean. Estas tareas, características de la filosofía social, no alcanzan a confirmar ni refutar juicios de valor; solo contribuyen a ganar claridad sobre las diferentes posiciones en juego. De este modo, la ciencia social toma a su cargo el estudio de los hechos (o del ser), mientras que la filosofía social toma a su cargo el estudio de los valores (o del deber ser). Y mientras que el propósito de la ciencia social es comprender y explicar los hechos, remitiéndolos a sus causas, el propósito de la filosofía social es aclarar los valores, despejando contradicciones y explicitando sus consecuencias. Compendia Strauss:

> [Weber] negó al hombre toda ciencia, empírica o racional, todo conocimiento, científico o filosófico, del sistema de valores verdadero: el sistema de valores verdadero no existe; hay una variedad de valores de igual rango, cuyas demandas entran en conflictos mutuos, que no pueden ser resueltos por la razón humana. La ciencia social o la filosofía social no pueden hacer otra cosa que clarificar ese conflicto y todas sus implicancias; la solución tiene que quedar en manos de la decisión libre, no racional de cada individuo (Strauss, 2014: 99).

Strauss encuentra un signo inequívoco de esta autolimitación del conocimiento en las consideraciones relativas al futuro de civilización occidental con que Weber cierra sus célebres ensayos sobre la ética protestante. Allí Weber constata que el afán de lucro, liberado de toda

atadura en gran medida gracias a la doctrina calvinista de la predestinación, terminó liberándose también de toda justificación ético-religiosa y entregándose a su propio mecanismo. Ante este vacío espiritual que caracteriza a la civilización occidental moderna, Weber considera la eventualidad de dos grandes alternativas. Por un lado, la posibilidad de un renacimiento espiritual de la mano de "nuevos profetas" o de un "pujante renacimiento de antiguos pensamientos e ideales". Por otro lado, el avance de la "petrificación mecanizada", sin otra alternativa humana que la de "especialistas sin espíritu [y sensualistas] sin corazón" (Weber, 1998: 259-60).[2] Weber se llama a silencio ante estas alternativas, advirtiendo el peligro de invadir su ensayo histórico con juicios de valor. Es que, ante el tribunal de la razón, son igualmente defendibles la renovación espiritual y la petrificación mecanizada; ante el tribunal de razón, las vidas de especialistas sin espíritu y de sensualistas sin corazón resultan tan valiosas como las recomendadas por los profetas o los filósofos. De allí que Strauss colija que la tesis de Weber conduce necesariamente al nihilismo, esto es, a la idea de que, ante el tribunal de la razón, toda preferencia resulta igualmente legítima, sin importar cuán malvada, vil o delirante sea. La presentación de la perspectiva de Weber culmina con una paradójica referencia al nazismo. Strauss advierte que una visión no es refutada por el hecho de que acabara siendo compartida por Hitler, por lo que resulta necesario, en todo análisis crítico, evitar la falacia de la *reductio ad Hitlerum*. Al mencionar la afinidad entre las visiones de Weber y Hitler, Strauss llama a desestimar una idea que él mismo puso en la cabeza de sus lectores.

En lo que sigue, se propone reconocer en las alternativas censadas por Weber la estructura argumental del capítulo de Strauss. Es posible distinguir en el tratamiento straussiano de Weber el intento de una consideración analítica de estas cuatro eventualidades, si se nos permite, dos mecánicas

2 La traducción de Península puede resultar equívoca al momento de identificar estas cuatro alternativas. El recurso al original alemán permite despejar toda duda: "*Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden*, oder aber –*wenn keins von beiden– mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.«*" (Weber, 1986: 203 [subrayado añadido]).

(la de sensualistas sin corazón y la de especialistas sin espíritu) y dos espirituales (la de nuevos profetas y la del renacimiento de pensamientos e ideales antiguos). En lo que sigue, restituiremos el argumento de Strauss en línea con esta hipótesis estructural.

III. Petrificación mecanizada

Hemos visto que, en los primeros párrafos de su capítulo, Strauss repone la distinción weberiana entre una ciencia social, dedicada a comprender y explicar los hechos, y una filosofía social, dedicada a clarificar los valores. En vista de esta distinción, resulta ostensible que Strauss dedica la primera mitad de su capítulo a la discusión sucesiva de la filosofía social weberiana (párrafos 9 a 15) y de la ciencia social weberiana (párrafos 16 a 25). En lo que sigue, intentaremos dar a ver que el tratamiento straussiano de la filosofía social weberiana es también una consideración de la eventualidad de sensualistas sin corazón; del mismo modo que su tratamiento de la ciencia social de Weber moviliza también una consideración de la eventualidad de especialistas sin espíritu ni visión. De tal modo que las discusiones de filosofía y ciencia social de la primera mitad del capítulo de Strauss equivalen a una consideración de la deriva civilizacional moderna hacia la petrificación mecanizada.

III.a. Sensualistas sin corazón: la filosofía social weberiana.

Tras proveer una presentación sumaria de la posición de Weber, Strauss dedica los párrafos 9 a 15 de su capítulo a una reconstrucción de la filosofía social weberiana, esto es, de los intentos de Weber de ganar claridad respecto de los juicios de valor. Una vez asumida la heterogeneidad entre hechos y valores y la imposibilidad de conocer el sistema de valores verdadero, ¿qué puede decir Weber sobre los valores? Strauss indica que el punto de partida del análisis weberiano de los valores resulta de la combinación de elementos del neokantismo y de la escuela histórica. De Kant y el neokantismo, Weber recupera la noción de mandatos universales, que apelan a la conciencia de todo individuo, más allá de su época o cultura. De este modo, reconoce Weber la existencia de un imperativo ético que, por mor de esta presentación, formularemos del siguiente modo:

i. Actuarás conforme a imperativos éticos universales.

El individuo excelente parece ser aquel que incardina su vida en función de imperativos éticos; vil es el individuo que los desatiende. Strauss señala en este punto que Weber toma distancia de esta posición al sostener que no es posible derivar del imperativo ético contenidos culturales obligatorios, o que persiste una heterogeneidad insalvable entre los imperativos éticos, que apelan a nuestra conciencia, y los valores de cada cultura, que apelan a nuestro sentimiento. En palabras de Weber, "cualquiera sea la interpretación de la base y de la naturaleza de los imperativos éticos, lo cierto es que de ellos [...] no es posible deducir de forma unívoca unos contenidos culturales de carácter obligatorio" (Weber, 1985a: 18). Si bien es posible reconocer que los imperativos éticos muestran una mayor "dignidad de principio" que los valores culturales, Weber no está dispuesto a derivar de estos imperativos universales un criterio para juzgar el valor de las diferentes culturas. De allí que Weber tenga que asumir que los valores culturales determinan el sentimiento de los individuos con independencia de los imperativos éticos. Surge de allí un mandato específico:

ii. Actuarás conforme a los valores de tu propia cultura.

El individuo debe entonces observar al mismo tiempo los imperativos éticos que alcanzan a su conciencia y los valores culturales que interpelan a su sentimiento. Excelencia parece ser entonces conformidad tanto con los imperativos éticos como con los valores culturales. En caso de contradicción, todo indica que debería atenderse a la mayor dignidad de principio de los imperativos éticos, de modo tal que estos últimos resultan absolutamente vinculantes. Sin embargo, Strauss señala que Weber no siempre es consistente con esta jerarquía. Precisamente, Weber reconoce que "puede haber un punto de vista según el cual los valores culturales sean 'obligatorios' incluso si entran en un inevitable e irreductible conflicto con cualquier ética" (Weber, 1985b: 125). Sostiene Strauss que para Weber los imperativos éticos resultan tan subjetivos como los valores culturales; "según él, es tan legítimo rechazar la ética en nombre de los valores culturales como rechazar los valores culturales en nombre de la ética, o adoptar cualquier combinación no contradictoria de ambos tipos de normas" (Strauss, 2014: 100). Cabe al individuo decidir qué principios

guiarán su acción. La acción correcta depende del tribunal que el propio individuo construya para sí. Si la rectitud de la acción individual depende del criterio con que el propio individuo la juzga, la pregunta por la rectitud se desplaza del valor de la acción al valor del individuo. Es en referencia a este valor o dignidad del individuo que Weber construye su noción de personalidad. Strauss restituye esta noción, indicando que una personalidad es un individuo que toma decisiones libremente, es decir, libre de coacción externa y de emociones irrefrenables. Este individuo es libre en la medida en que orienta sus acciones en función de fines que él mismo se propone, articulando racionalmente los medios adecuados. Estos fines no derivan de la coacción externa, ni de estados emotivos, ni del "simple devenir natural" sino de los "valores y significados últimos de la vida" (Weber, 1985c: 158). Esto es decir que la dignidad del hombre consiste en establecer de manera autónoma sus valores últimos y en consagrar su vida a ellos. Strauss formula el mandato asociado a la noción weberiana de personalidad en los términos siguientes:

> iii. Tendrás ideales.

Strauss indica que, de este modo, parece subsistir un imperativo formal que permite juzgar las acciones en función de su compromiso con una causa, o en función de su idealismo, sin por ello predicar sobre el contenido de cada causa o ideal. Emerge así un nuevo criterio para juzgar la excelencia o vileza de una acción: excelencia significa devoción a una causa, vileza significa indiferencia ante toda causa.[3] Señala Strauss que esta comprensión de la excelencia y la vileza opera en una dimensión distinta a la de la acción, en un orden más elevado que aquel en que los hombres tienen que decidir y actuar. Este sentido de excelencia y vileza solo se manifiesta tras desprenderse del mundo en que tenemos que tomar decisiones, solo se manifiesta una vez que se asume una actitud teórica. Strauss colige que esta actitud teórica exige el igual respeto a todas las causas, es decir,

3 Esta caracterización recuerda al "liberalismo de signo contrario" con que Strauss intenta describir la afirmación schmittiana de lo político: "mientras el liberal respeta y tolera todas las convicciones 'honestas' solo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones 'serias', es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario" (Strauss, 2008: 165-6).

la indiferencia ante toda causa. Siendo que la indiferencia ante toda causa es definición de la vileza, la actitud teórica resulta inevitablemente vil. Sostiene Strauss que es en vista de este inevitable cuestionamiento de la teoría, de la ciencia y de la razón, que Weber se ve obligado a reconocer la dignidad de las posiciones irracionales asentadas en "valores vitalistas". Por valores vitalistas, Strauss entiende el principio de "*sich ausleben*, que significa seguir los propios instintos sin reservas, o vivir libremente en conformidad con los propios apetitos, o vivir la vida de los sentidos" (citado por Behnegar, 2003: 81). De aquí que emerja un nuevo mandato:

iv. Vivirás apasionadamente.

El individuo movido por valores vitalistas encuentra, en el decir de Weber, "una puerta abierta al núcleo más irracional y, por ello, más real de la existencia"; se libera así "de las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales" y se injerta "en el núcleo de lo auténticamente viviente" (Weber, 1987: 454-6). Según recuerda Strauss, Weber no puede más que reconocer la legitimidad de los valores vitalistas que, en su afirmación, suspenden todo imperativo ético, valor cultural o causa personal. En el fondo, los valores vitalistas, que rehúyen a toda conceptualización y comunicación, no pueden tomarse en sentido estricto como valores. Como sea el caso, ante una vida apasionada, "la razón debe permanecer en absoluto silencio" (Strauss, 2014: 120 n. 27). Strauss indica que excelencia y vileza cambian nuevamente de sentido: la excelencia equivale a vivir apasionadamente; vileza, a vivir en la comodidad de una vida sin sobresaltos. Strauss se pregunta en función de qué criterios es posible elogiar la preferencia por una vida apasionada y censurar la preferencia por una vida de comodidades. Si la legitimidad de una vida apasionada descansa en una decisión individual irracional e incomunicable, no hay razones para negar igual legitimidad a la decisión individual por una vida desapegada y sin sobresaltos.

Así y todo, Strauss indica que todavía es posible para Weber erigir un criterio en virtud del cual juzgar las acciones de los hombres. Es que, cualesquiera sean los fines que el hombre se proponga, Weber sostiene que es posible actuar con racionalidad teleológica (Weber, 1986: 159), es decir, articulando los medios adecuados para la obtención de los fines propuestos. Emerge aquí un criterio posible, de consistencia con los propios fines y de

honestidad consigo; un principio formulable en los términos siguientes:

v. Serás consistente.

Strauss vuelve a preguntarse por qué debería uno preferir la consistencia a la inconsistencia, la racionalidad teleológica a la irracionalidad. Argumenta Strauss que, tras haber silenciado a la razón en virtud de los valores vitalistas, ya no resulta posible defender un curso racional de acción. Propone entonces considerar un último imperativo, en línea con la noción weberiana de honestidad intelectual. Sugiere Strauss que lo que tal vez Weber quiso sostener es que, cualquiera sea el fin que uno se proponga, y cualesquiera, los medios que uno arbitre, se debe ser honesto; esto implica que se debe evitar todo intento de dar un fundamento objetivo a las propias preferencias. Este mandato puede formularse de la siguiente manera:

vi. Serás intelectualmente honesto.

Precisamente, Weber concede gran importancia a esta apelación a la honestidad intelectual, que no es más que el nombre del deber de distinguir hechos de valores o, más bien, de la prohibición del engaño consistente en simular que nuestros juicios de valor tienen respaldo objetivo en juicios de hecho. En su consideración de la vocación científica y, en particular, del dictado de clases, Weber denuncia reiteradamente las picardías de los "profetas de cátedra" que hacen pasar sus valoraciones por verdades científicas. Pero, en última instancia, Weber se ve obligado a admitir que el trabajo académico sustraído de valoraciones es tan defendible como la puesta del trabajo académico a servicio del patrocinio de las propias preferencias (Weber, 1988: 224). Strauss elabora esta contradicción sosteniendo que la imposibilidad de una defensa racional de la verdad hace que la preferencia por la honestidad sea tan arbitraria como la preferencia contraria. A fin de cuentas, la reconstrucción straussiana de la filosofía social de Weber desemboca en un imperativo incontestable:

vii. Tendrás preferencias.

Un deber ser, dice Strauss, cuyo cumplimiento está plenamente garantizado por el ser. Colige Strauss que es en vista de esta imposibilidad de sostener todo criterio (ético, cultural, idealista o vitalista) que Weber

se ve obligado a mantener silencio ante la eventualidad de "sensualistas sin corazón". El filisteísmo conformista y desapasionado que Weber tanto denuncia en los miembros de la burguesía alemana de su época no resulta menos elogiable que el modo de vida del hombre honesto o consistente, del apasionado, del idealista, del patriota o del santo.

Cerremos el tratamiento straussiano de la filosofía social de Weber con dos consideraciones. En primer lugar, se hace notar aquí que la razón del colapso de la posición weberiana, el punto en que toda consistencia naufraga, viene dado para Strauss por la incorporación de los valores puramente vitalistas (esto es, por la introducción del cuarto mandato). Esto es decir que, para Strauss, nada obsta a que la razón intermedie en el conflicto entre (i) imperativos éticos, (ii) valores culturales y (iii) causas e ideales. Lo que la razón no puede admitir, lo que silencia a la razón, es la admisión de las posiciones irracionales del puro vitalismo (iv).

Volvamos, en segundo lugar, sobre la acusación straussiana del nihilismo de Weber. Raymond Aron sostiene precisamente que la intención última de Strauss es la de reducir la posición de Weber al nihilismo (Aron, 1988: 44). Ahora bien, en vista de lo trabajado, es posible sostener que esta caracterización resulta, si no insuficiente, cuanto menos provisional. Pues, en su reconstrucción de la filosofía social de Weber, Strauss demuestra que la prohibición de los juicios de valor conduce por cierto al pandemonio de los idealistas y al irracionalismo de los vitalistas, pero no se detiene allí. Es que, ni siquiera las apelaciones a la autodeterminación racional del hombre consistente (v) y a la honestidad intelectual de probo hombre de ciencia (vi) pueden detener la caída cuesta abajo, que desemboca en el filisteísmo descorazonado del burgués (vii). Bajo esta luz, el nihilismo de Weber adquiere una coloración específica. Como cierre de esta línea argumental, Strauss propone considerar a Weber como un "nihilista noble"; esto, en virtud de su sensibilidad personal ante los signos de nobleza humana o, cuanto menos, ante la autodeterminación racional y la honestidad intelectual. Pero rápidamente Strauss descarta esa posibilidad, argumentando que, para distinguir lo noble de lo vil, es preciso contar con un criterio de valoración, y Weber no provee ninguno. Esta argumentación algo trasnochada no hace más que repetir lo que para el lector ya resulta

más que evidente. Sin embargo, en vista de la línea argumental del capítulo, es posible interpretar la sugerencia de Strauss como una invitación a caracterizar la posición de Weber no como la de un "nihilista noble" sino como la de un "nihilista burgués". Esto es decir que Strauss no solo reduce la posición weberiana al nihilismo; peor aún, reduce la posición weberiana a esa expresión particular del nihilismo, la de sensualistas sin corazón, característica del filisteísmo burgués que el mismo Weber tanto aborreció.[4]

III.b. Especialistas sin espíritu ni visión: la ciencia social weberiana.

Reseñada la filosofía social de Weber, y su deriva nihilista singular, Strauss sostiene que muchos cientistas sociales pueden considerar que el nihilismo es el precio a pagar para obtener una ciencia social verdaderamente científica, es decir, una ciencia consagrada a los juicios de hecho y libre de valoraciones. La siguiente sección del capítulo de Strauss, que ocupa los párrafos 16 a 25, se dedica a evaluar si la ciencia social resulta efectivamente posible sobre la base de la distinción entre hechos y valores. Para ello, Strauss vuelve sobre la caracterización weberiana relativa al futuro de la civilización occidental. De allí, deriva Strauss una serie de preguntas:

> No es apropiado entonces para el historiador o el cientista social, no le está permitido, describir con verdad cierto tipo de vida como espiritualmente vacía o describir a los especialistas sin visión y a los sensualistas sin corazón como lo que son. Pero, ¿no es absurdo? ¿No es una obligación evidente del cientista social presentar los fenómenos sociales con verdad y fidelidad? ¿Cómo podemos dar una explicación causal de un fenómeno social si primero no podemos verlo tal como es? ¿No reconocemos la petrificación o el vacío espiritual cuando lo vemos? Y, si alguien es incapaz de ver fenómenos de este tipo, ¿no queda descalificado por este mismo hecho para ser un cientista social, tanto como una persona ciega está descalificada para ser un analista de pinturas? (Strauss, 2014: 105).

Nasser Behnegar hace notar, con singular lucidez, que el tratamiento straussiano de la ciencia social de Weber está articulado en cinco partes, y cada una de ellas responde a cada una de las preguntas con que Strauss

4 Julio Pinto remarca con singular claridad la importancia que en la obra de Weber tiene su rechazo al filisteísmo de la clase burguesa alemana (Pinto 1996).

inicia la sección (Behnegar, 2005: 88-111). Tomada en su conjunto, la sección pretende dar a ver el modo en que el tabú respecto de los juicios de valor resulta lesivo de las más básicas aptitudes del cientista social. Se sugiere aquí que las cinco preguntas articuladas por Strauss movilizan, una a una, la consideración de cinco aptitudes distintivas del cientista social, a saber, su capacidad de observar los fenómenos, reconocerlos, explicarlos, comprenderlos y describirlos.

Según indica Behnegar, Strauss despliega su análisis, empezando por la última pregunta y terminando en la primera. La última pregunta concierne a la capacidad del cientista social de observar los fenómenos. Argumenta Strauss que un sociólogo de la religión debe saber qué es una religión, debe poder darse cuenta cuándo está delante de una religión y cuándo no, debe estar en condiciones de distinguir fenómenos religiosos de fenómenos no religiosos. Esto implica distinguir, por ejemplo, entre una religión sublime y una "pura" o "simple hechicería" (Weber, 2012: 87, 161). Resulta ostensible que es solo en virtud de juicios de valor que estas distinciones pueden sostenerse. Strauss da numerosas pruebas de que la sociología weberiana de la religión está plagada de tales distinciones (Strauss, 2014: 106-7). La misma exigencia subyace a la sociología de la ética o a la sociología del arte. El sociólogo de la ética debe poder distinguir un "verdadero *ethos*" de una "simple técnica" de vida (Weber, 1998: 45). El sociólogo del arte debe poder distinguir arte de basura. Si puede hacerlo, es en virtud de un juicio de valor. Si no puede hacerlo, es en virtud de su ceguera ante los fenómenos. De modo que la prohibición de los juicios de valor lesiona la primera exigencia del cientista social, que es la de observar los fenómenos tal cual son. Strauss sostiene que "Weber debía elegir entre la ceguera ante los fenómenos y los juicios de valor. En su capacidad como cientista social, eligió sabiamente" (Strauss, 2014: 107).

Seguidamente, Strauss considera la posibilidad de reconocer los fenómenos cuando los vemos –la posibilidad de reconocer, por caso, la petrificación o el vacío espiritual. Strauss se interesa en este punto por los modos de transmisión y, en particular, de escritura de la ciencia social. Para Strauss, el tabú respecto de los juicios de valor se manifiesta en una serie de prohibiciones que traen a la memoria aquellos juegos infantiles en los que

uno pierde si pronuncia ciertas palabras ("sí", "no", "blanco", "negro") que los compañeros de juego intentan que uno diga. Por caso, al cientista social interesado en los campos de concentración le estaría vedado mencionar la palabra "crueldad". La descripción supuestamente fáctica de los campos de concentración terminaría siendo una crónica incompleta y eufemística. Un segundo ejemplo resulta para Strauss especialmente elocuente. El sociólogo interesado en el fenómeno de la prostitución debe estar en condiciones de reconocerla; pero no es posible ver la prostitución sin reconocer su carácter degradante, que forma parte de la definición misma del término (Weber, 1998: 217-8, n. 22). De modo que quien dice "prostitución" incurre desde el vamos en un juicio de valor. Sostiene Strauss que el problema no puede eludirse poniendo el término entre comillas: "un truco infantil que permite hablar de los asuntos importantes negando al mismo tiempo los principios que permiten la existencia de asuntos importantes —un truco pergeñado para combinar las ventajas del sentido común con la negación del sentido común" (Strauss, 2104: 108). De este modo, la segunda exigencia del cientista social que resulta lesionada por la prohibición de los juicios de valor es la de transmitir los fenómenos tal como se los ve.

Con su tercera pregunta, Strauss apunta a la posibilidad de dar una explicación causal de los fenómenos. Recupera las indicaciones de Weber en torno a los modelos tipo ideales de acción racional. Weber sostiene que el historiador que pretenda explicar las acciones de, por ejemplo, un general debe identificar las causas de esa acción. Para ello, debe construir un modelo racional teleológico, esto es, el modelo de acción que el general debería haber seguido de solo intervenir consideraciones racionales de medios y fines. En función de este modelo, que no es más que un tipo ideal, el historiador puede apreciar la incidencia de factores no racionales, emocionales o de otro tipo, identificar los errores cometidos y, en definitiva, evaluar la acción del general. Weber se apresura a advertir que se trata de un juicio de valor puramente técnico: "a pesar de su carácter de 'valoración' no abandona en modo alguno el plano del análisis empírico de los datos" (Weber, 1985c: 154-5). Esto implica reconocer que es posible emitir juicios de valor sin abandonar el análisis empírico de los datos, y que incluso el análisis empírico de los datos exige valoraciones de cierto tipo. Con esta

asunción implícita de la conveniencia y necesidad de emplear valoraciones, Weber admite que no es posible proveer una explicación consistente sin mediar juicios de valor de cierto tipo. De modo que el cientista social que respeta a rajatabla la prohibición de los juicios de valor ve lesionada su capacidad de brindar una explicación adecuada de los fenómenos.

La cuarta pregunta apunta a la obligación del cientista social de presentar los fenómenos con verdad y fidelidad. En este punto, Strauss considera las exigencias de un abordaje histórico objetivo y evalúa en qué medida estas exigencias son satisfechas por la perspectiva comprensiva de Weber. La primera exigencia de un abordaje puramente histórico o interpretativo es la de comprender los grupos sociales tal como ellos se comprendieron a sí mismos. Strauss indica que el tratamiento weberiano de la legitimidad de la dominación aspira a satisfacer esta exigencia, tomando por legítimo solo aquello que los mismos dominados consideran como tal. De este modo, la sociología weberiana de la dominación no emite juicios de valor sobre la legitimidad de los diversos órdenes históricos, sino que considera el modo en que cada grupo concibe la autoridad que lo domina. Ante esto, Strauss señala dos peligros simétricos. En primer lugar, el cientista social que se impone el deber de reproducir la auto-interpretación de los sujetos bajo estudio, corre el peligro de caer preso de los errores y engaños en que ese grupo incurra. Strauss indica la aparición de este problema en relación al tipo de legitimidad carismática: si bien Weber sostiene que el carisma depende por completo de la atribución de los adeptos, y que toda consideración "objetiva" respecto de las virtudes del líder resulta por completo indiferente, lo cierto es que Weber no puede evitar la tentación de señalar la posibilidad de que el líder de los mormones, Joseph Smith, fuera un "refinado farsante" (Weber, 1964: 193-4). Esto equivale a sugerir que los adeptos de Joseph Smith habrían sido engañados por un falso líder, portador de un carisma no genuino. Strauss muestra que Weber se ve forzado a una alternativa: o bien asume la auto-interpretación del grupo y cae preso del posible engaño; o bien da cuenta de los fenómenos tal como él los ve, e incurre en una valoración. Una vez más, Weber debe elegir entre la ceguera ante los fenómenos y los juicios de valor. El segundo peligro es el intentar comprender sociedades distintas de la propia mediante la imposición del

esquema conceptual de la propia sociedad. Precisamente, Strauss considera que la distinción weberiana de tres tipos de legitimidad es un intento de interpretar todas las relaciones históricas de dominación en los términos característicos de la Europa del siglo XIX. Resulta evidente para Strauss que la distinción weberiana entre legitimidad tradicional y racional no es más que la trasposición en tipos ideales del modo en que se comprendía la lucha política con posterioridad a la Revolución francesa, esto es, como la lucha entre los partidarios del antiguo régimen, identificados con la tradición, y los partidarios de la revolución, identificados con la razón.[5] Strauss señala que Weber intenta volver exhaustivo su esquema incorporando el tipo de dominación carismática, pero no logra con ello superar el carácter parroquial de su tipología. De este modo, Weber fuerza la comprensión de toda relación de dominación al lecho de Procusto de las categorías propias del siglo XIX europeo. Sorprende a Strauss que Weber no haya hecho siquiera el intento de preguntarse cómo concibieron el problema de la legitimidad los protagonistas de los grandes conflictos políticos registrados por la historia. En suma, el tabú weberiano respecto de los juicios de valor obsta a la interpretación histórica adecuada, al exponerla a los prejuicios de la sociedad estudiada tanto como a los de la sociedad del estudioso.

El tratamiento straussiano de la ciencia social weberiana desemboca en la pregunta por el carácter absurdo de sus principios metodológicos. En este punto, Strauss recupera el estudio de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Allí, Weber propone una conexión causal entre la doctrina calvinista de la predestinación y el desarrollo del espíritu capitalista. Strauss remarca que Weber es consciente de que Calvino no procuró ese efecto, y que ese efecto está reñido con su propia doctrina. Precisamente, Weber señala que fue la interpretación del calvinismo hecha por los "epígonos" y "hombres vulgares" la que permitió liberar el afán de lucro de las antiguas ataduras ético-religiosas (Weber, 1998: 136). Esto implica que el factor causal del espíritu capitalista no fue la doctrina de Calvino en sí misma, sino una interpretación carnal o una corrupción

5 Reinhard Bendix resiste esta caracterización straussiana, sosteniendo que los tipos de legitimidad weberianos representan arquetipos de toda experiencia humana. Añade que la división tripartita de carisma, tradición y legalidad recuerda las tres fuentes de creencia establecidas por Pascal y Goethe: inspiración, costumbre y razón (Bendix, 2012: 354 y n. 9).

de esa doctrina. Strauss señala que Weber no pudo expresar esa distinción, puesto que hacerlo habría implicado incurrir en un juicio de valor sobre los epígonos y hombres vulgares. Es en virtud de esta imposibilidad que Weber se vio obligado a distorsionar los fenómenos de los que daba cuenta. Strauss sugiere que, de haber podido valorar el carácter corrompido de la interpretación calvinista, Weber habría podido identificar que la causa del espíritu capitalista no debe buscarse en la doctrina de Calvino, sino en aquellas transformaciones en la mentalidad de Occidente que dieron lugar a una interpretación carnal de una doctrina espiritual.[6]

Strauss sostiene, en suma, que el tabú de Weber respecto de los juicios de valor pone en riesgo la objetividad histórica. Sin embargo, Strauss considera que el intento de poner entre paréntesis las valoraciones no es por completo ilegítimo. Más bien, para Strauss, la suspensión de los juicios de valor resulta legítima cuando se trata de interpretar un fenómeno histórico y, en particular, cuando se trata de interpretar una doctrina. Distingue así Strauss un primer momento interpretativo, en que se intenta comprender un fenómeno tan bien como lo comprendieron sus actores, de un segundo momento crítico y evaluativo, que implica tomar distancia de esa autocomprensión.[7] Al pretender obturar toda posibilidad de evaluación, los principios metodológicos de Weber se revelan inaplicables y, en definitiva, absurdos. De modo tal que la prohibición de los juicios de valor impide al hombre de ciencia observar los fenómenos sociales tal como son, reconocerlos y transmitirlos con precisión, explicarlos de manera adecuada, interpretarlos con fidelidad y verdad, y describirlos de manera consistente. En su reconstrucción de la ciencia social puramente teórica de Weber, Strauss deja ver la figura

6 Strauss dedica una larga nota al pie a sugerir que la explicación causal del espíritu capitalista debe procurarse en una transformación filosófica (vinculada centralmente a las posiciones de Maquiavelo y John Locke) y no en una transformación teológica, temporalmente posterior y lógicamente derivable de la primera (Strauss, 2014: 114-5, n. 22). Con esto, se acerca Strauss a la tesis del individualismo posesivo de Crawford B. MacPherson. Una consideración atenta a esta tesis straussiana es provista por Claudia Hilb (2005, 237-8).

7 La distinción de estos dos momentos es característica de la propuesta straussiana de una "historia no historicista" de la filosofía política, que se propone entender el pensamiento del pasado en sus propios términos, haciendo el esfuerzo por interpretar a los filósofos del pasado del modo en que ellos quisieron ser interpretados, antes de proceder a su crítica (Strauss, 2005: 45).

de ese especialista sin espíritu ni visión, característico de una época de petrificación mecanizada.

IV. Renovación espiritual

Hemos reconstruido hasta aquí los esfuerzos de Strauss por desmontar la filosofía social y la ciencia social de Weber. La tesis weberiana de la imposibilidad de conocer el sistema de valores verdadero conduce, en la reconstrucción de Strauss, a una filosofía social nihilista, que no deja más alternativa que la de reverenciar a los sensualistas sin corazón. Por otra parte, la prohibición weberiana de los juicios de valor conduce a una ciencia social absurda, que no permite llamar a las cosas por su nombre ni abordarlas con objetividad, transformando a los hombres de ciencia en especialistas sin espíritu ni visión. Tras discutir la filosofía social y la ciencia social weberianas, Strauss nos llama finalmente a considerar el "asunto real", la "tesis central" de Weber (Strauss, 2014: 116).

IV.a. Nuevos profetas: la tesis central de Weber.

Strauss dedica los párrafos 26 a 34 de su capítulo a la presentación y demostración de lo que él considera la tesis central de Weber. A efectos de introducir esta tesis, Strauss extrema los conflictos de valor presentados hasta el momento. De un modo que se demostrará conforme a la perspectiva weberiana, apela Strauss a la potencia hermenéutica de la situación extrema. Argumenta, por ejemplo, que el valor superior de la doctrina de Calvino respecto de la de sus epígonos queda relativizado si uno introduce una posición extrema, según la cual el individualismo y la democracia seculares son valores últimos, que no deben depender de la anuencia de ninguna doctrina religiosa. La diferencia de valor entre una prostituta y una mujer de noble sentimiento queda igualmente relativizada por la posición ascética que condena toda sexualidad; del mismo modo que la diferencia entre un general torpe y un genio estratégico queda relativizada por la posición pacifista, que condena toda guerra. Por vía de la introducción de estas posiciones extremistas, Strauss pretende dar a ver lo que él llama el "asunto real" que subyace a la tesis weberiana: el asunto del conflicto entre valores últimos. Strauss sostiene que la concepción weberiana de la ciencia social descansa por completo en la premisa supuestamente demostrable de

que este conflicto entre valores últimos no puede ser resuelto por la razón humana.

Es necesario comprender adecuadamente la naturaleza trágica y, no bélica, de esta premisa. Recuerda Strauss que es el mismo Weber quien entronca su tesis con la antigua visión de la insolubilidad del conflicto entre ética y política. Strauss encuentra un indicio de este "maquiavelismo" en las reservas de Weber al momento de hablar de la paz. En efecto, Weber concibe al conflicto y la lucha como la esencia de la política, mientras que la "paz" (entre comillas) le resulta una mera "apariencia", un "simulacro" con el que se pretende ocultar "el duro combate del hombre con el hombre". De allí que Weber colija que "frente al sueño de paz y felicidad humana están grabadas [...] las siguientes palabras: *lasciate ogni speranza*" (Weber, 1982: 83, 101, 106; 2010, 29-31). Strauss se pregunta si no es posible derivar de estas premisas una solución al problema moral: si la paz es incompatible con la vida humana, entonces la naturaleza de las cosas exige una ética guerrera, que apunte a garantizar el interés nacional y se incardine en la razón de Estado.

Pero Strauss introduce otras consideraciones de Weber que parecen cuanto menos relativizar este belicismo inicial.[8] Es que Weber considera como un dato elemental la necesidad humana de dar sentido al acontecer del mundo y a las realidades de la vida. Esta pretensión humana de encontrar un sentido se vuelve acuciante de cara a la caducidad de todo lo mundano, a la distribución desigual de la felicidad y, en particular, a la universalidad del sufrimiento (Weber, 1987: 261-2). De allí, deriva para Weber el impulso de racionalización religiosa. Es precisamente mediante la culpa religiosa que el hombre logra explicar el sufrimiento, e interpretarlo como castigo por el pecado. De este modo, la culpa se vuelve un componente integral de toda acción en el mundo cultural, de todo lo intramundano: "todas las formas de acción en el mundo civilizado [aparecen] entretejidas en la misma culpa". Weber vuelve sobre la razón de Estado, para sostener que "el cosmos económico objetivado, es decir, precisamente la forma más racional de provisión de bienes materiales indispensable para toda cultura

8 En este punto, Strauss reenvía al excurso de *Sociología de la religión*, en que Weber considera los estadíos del rechazo religioso del mundo (Strauss, 2014: 119, n. 25; Weber, 1987: 461-4).

intramundana, [es] una estructura radicalmente poseída por la falta de amor" (Weber, 1987: 462). De este modo, la necesidad del hombre de dar sentido al sufrimiento inocula a todo lo terrenal de una culpa religiosa que persiste incluso ante el debilitamiento de las religiones.

Al yuxtaponer así estos pasajes de la obra de Weber, Strauss enfatiza la naturaleza trágica de la tesis weberiana. En resumidas cuentas, la tesis central de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos pareciera en principio conducir a una ética guerrera, basada en consideraciones de interés nacional y de estricta razón de Estado. En tal caso, la irreductibilidad del conflicto daría lugar a un mundo en guerra. Sin embargo, al interior de este mundo desgarrado, el individuo podría encontrar, en su consagración a la defensa de la propia sociedad, una respuesta racional al problema moral. Pero, al proseguir el análisis, la tesis del conflicto de valores demuestra afectar no solo la integridad del mundo sino también la integridad del individuo. Es que el individuo busca su integridad adhiriendo a los valores de su sociedad, pero la pierde cuando esa adhesión no alcanza a dar sentido al sufrimiento del mundo. El individuo se encuentra así desgarrado por el deber y por la culpa.[9]

Tras presentar la tesis central de Weber y su naturaleza eminentemente trágica, Strauss propone no demorar más la consideración de la "demostración" weberiana de esta tesis. Nos dice que, para demostrar su tesis de la inanidad de la razón ante conflictos de valores últimos, Weber recurre por lo general a tres o cuatro pruebas. Strauss sostiene que en su capítulo habrá de limitarse a dos o tres de ellas. Finalmente, discute explícitamente solo dos. A efectos de ganar claridad sobre este punto, proponemos volver sobre la reconstrucción straussiana de la filosofía social de Weber. Indicamos allí que Weber reconoce tres tipos de valores: los imperativos éticos, los valores culturales y los valores puramente vitalistas.

9 Estos pasajes de la obra de Weber pueden también leerse en términos evolutivos. En tal caso, podría decirse que el nacionalismo belicista que caracteriza las primeras intervenciones de Weber –por ejemplo, su lección inaugural de 1895 en la Universidad de Friburgo– es posteriormente desplazado en virtud de una conciencia trágica –manifiesta, por ejemplo, en su excurso de 1916 a la *Sociología de la religión* y en sus conferencias sobre ciencia y política de 1919 (Nosetto, 2015). Es posible rastrear explicaciones biográficas de la evolución de la obra weberiana (Belmonte Sánchez, 2009: 77). Consideramos que estas explicaciones no resultan pertinentes a efectos de una crítica interna, tal como la desplegada por Strauss (cf. Strauss, 1959: 239).

Hemos visto que, tras sostener su superior dignidad de principio, Weber niega a los imperativos éticos toda validez transcultural. A esto agrega que "solo las religiones positivas [...] son capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional" (Weber, 1985a: 18). De modo que los valores en conflicto resultan ser de tres clases: (1) valores ultraterrenales, es decir, valores culturales que las religiones revisten de validez incondicional; (2) valores terrenales, es decir, valores culturales no revestidos religiosamente; y (3) valores puramente vitalistas. En vista de estas diversas clases, el conflicto entre valores últimos puede adquirir diferentes modulaciones.

El primer conflicto es el que se da entre, por un lado, valores terrenales y ultraterrenales y, por otro, valores puramente vitalistas. Este conflicto es mencionado por Strauss en una extensa nota al pie, en la que considera el ejemplo weberiano de la genuina pasión erótica como huida legítima de todo mandato, sea terrenal o ultraterrenal (Strauss, 2014: 120-1, n. 27).[10] Si bien Strauss menciona este ejemplo, afirma que no habrá de discutirlo. Su renuencia a entrar en una discusión respecto de los valores puramente vitalistas puede explicarse en el hecho de que la vivencia erótica no es para Weber "fundamentable ni reducible a conceptos, ni comunicable por medio alguno" y que, por ello mismo, los valores puramente vitalistas no son valores en sentido estricto (Weber, 1987: 456). Resulta evidente que el puro vitalismo queda fuera del alcance la razón humana. Pero resulta

10 Bruno Accarino discute con cierto detenimiento la nota al pie en que Strauss considera la cuestión del erotismo en Weber. Allí Strauss indica que el intento de los intelectuales de escapar a la especialización a través del erotismo conduce a una paradójica "especialización en el erotismo". Accarino indica que Strauss malinterpreta las reflexiones de Weber sobre la "Herauspräparierung der Sexualsphäre" y toma por especialización científica lo que es en realidad un proceso de intelectualización del erotismo en Occidente, que se da de la mano de elaboraciones como las de Baltasar Castiglione, William Shakespeare y las *Lettres portugueses* (Weber, 1987: 455). Si bien la objeción es atendible, Accarino pierde de vista cuál es el interés de Strauss al introducir esta consideración, a saber, la pregunta de qué puede conocerse sobre el conflicto entre erotismo y ética. En vista del modo en que Weber entiende el conocimiento, dos alternativas emergen con claridad. La primera es que el conocimiento racional se llame a silencio ante la decisión irracional por una vida erótica. La segunda es que el erotismo sea racionalizado como objeto de especialización científica. Baste en este punto con señalar el dictamen de Weber al artículo sobre erotismo que Otto Gross remitió al *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Vernik, 1996: 106-111). Por el resto, debe reconocerse que Accarino hace bien en despejar las explicaciones biográficas que "derrochan indiscreción" (Accarino, 2001: 187).

evidente también que el vitalismo no puede tenerse por un valor. Por ende, la irreductibilidad del conflicto entre posiciones éticas y vitalistas no es demostración de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos.

El segundo conflicto es el que se da entre valores terrenales. El ejemplo considerado por Strauss es el del conflicto en torno a los principios de justicia que informan la política social. Weber identifica un conflicto irreductible entre la idea de que justo es dar más a quien más contribuye y la idea de que justo es dar más a quien más necesita. En la perspectiva de Strauss, Weber se apresura a declarar que este conflicto es irresoluble, sin antes proveer una justificación equilibrada de cada una de estas concepciones de justicia, sin desplegar esas perspectivas con detenimiento y profundidad, y sin considerar siquiera las posibles soluciones de compromiso entre ambos principios. Strauss se pregunta entonces si Weber efectivamente hizo todos los esfuerzos racionalmente posibles por demostrar la irreductibilidad del conflicto entre principios de justicia. Al denunciar la falta de claridad y profundidad del análisis weberiano en este punto, Strauss apunta a mostrar que la razón humana está en condiciones de decir mucho más sobre el conflicto entre diferentes éticas terrenales y que, por ende, la posibilidad de que la razón humana resuelva el conflicto entre éticas terrenales no puede desestimarse tan fácilmente como lo hace Weber.[11] En vista de las objeciones de Strauss, la exposición de Weber no logra demostrar que el conflicto entre concepciones de justicia sea irresoluble; cuanto mucho, Weber demuestra que su resolución puede ser extremadamente difícil.

Podría considerarse que un tercer conflicto es el que da entre éticas ultraterrenales. De hecho, Strauss menciona al pasar la imposibilidad de

11 Argumenta Strauss que, incluso si tras un análisis verdaderamente profundo, se concluyera que efectivamente ambas posiciones son igualmente defendibles, la solución más razonable sería la de procurar una combinación de ambos principios, en base a consideraciones de conveniencia y oportunidad. Weber hizo a un lado estas consideraciones, al sostener que las posiciones extremistas son científicamente superiores a las posiciones moderadas, dado que carecen de ambigüedad. Más adelante, en una discusión no directamente relacionada, Strauss sostiene que los principios de justicia distributiva y conmutativa tienen algo en común: el ser ambos principios de justicia, es decir, principios que apuntan al bien común de la sociedad (Strauss, 2014: 202). Si la primera exigencia del bien común es la preservación de la sociedad, lo que todo principio de justicia tiene en común es la máxima de no conducir sus consecuencias al punto de hacer imposible la preservación de la sociedad. La moderación constituye así un "mandato de la razón" (Ibíd., 119).

la razón de resolver el conflicto entre diferentes religiones genuinas y menciona los ejemplos de Isaías, Jesús y Buda (Strauss, 2014: 116). Pero lo cierto es que Strauss no entra en consideraciones sobre el asunto. La razón de esta omisión resulta comprensible. Es que, para el individuo creyente, solo los preceptos de su propia religión alcanzan la dignidad de valores ultraterrenales; las máximas de las demás religiones resultan como mucho valores terrenales característicos de culturas específicas. El único conflicto entre valores ultraterrenales que el creyente puede concebir es el conflicto entre diversos preceptos de su propia religión; pero este conflicto es, por su propia definición, competencia de la autoridad religiosa, y no de la razón autónoma. Y, desde el momento en que el problema queda en manos de la autoridad religiosa, el conflicto entre preceptos ultraterrenales resulta susceptible de una solución. En suma, el conflicto entre valores ultraterrenales queda razonablemente fuera de la competencia de la razón.

El último conflicto por considerar es el que se da entre valores ultraterrenales y valores terrenales. En este caso, Strauss recupera dos de los ejemplos elaborados por Weber. El primero de ellos, que Strauss identifica de manera explícita, viene dado por el conflicto entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. Si, en el primer caso, el individuo debe hacerse responsable por las consecuencias previsibles de su accionar, en el segundo caso, el individuo solo debe responder por la rectitud intrínseca de su acción, sin consideración alguna de sus efectos sobre el mundo. Sostiene Weber que "cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a la ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable por ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios" (Weber, 1988: 164). Weber ilustra la ética de la convicción mediante la figura del sindicalista revolucionario: la acción sindical incardinada en la ética de la convicción no se detiene ante las consecuencias de su accionar, solo pretende mantener firme el compromiso con sus valores. Weber sostiene que, de ser consistente consigo mismo, el reino del sindicalista no es de este mundo (Weber, 1985b: 140). La ética de la convicción resulta entonces de cierta interpretación de la ética cristiana: "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios" (Weber, 1988: 164). Strauss concluye que

la tesis de Weber respecto de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos descansa en la idea de que la razón humana no puede resolver el conflicto entre la ética terrenal y la ética ultraterrenal.

El segundo ejemplo, que Strauss presenta de manera implícita, es el del conflicto entre la ética guerrera y el Sermón de la Montaña, entre el deber político de preservar la propia sociedad y el deber evangélico de "poner la otra mejilla". Weber sostiene que, mientras el político está obligado a responder al mal con la fuerza, o bien a hacerse responsable por su triunfo, "el pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ello, a toda guerra" (Weber 1988, 162). Con este ejemplo, Weber anticipa la distinción entre la ética de la convicción del santo, que observa no más que el Evangelio, y la ética de la responsabilidad del político, que debe hacerse cargo de las consecuencias. Sin mencionarlo, Strauss considera este ejemplo al presentar el carácter trágico de la tesis weberiana.

Ordenemos ahora lo antedicho. Strauss sostiene que, a efectos de demostrar el carácter inerradicable del conflicto entre valores últimos, Weber presenta tres o cuatro ejemplos, a saber, la vivencia erótica, la política social, el sindicalismo revolucionario y el pacifismo de inspiración cristiana. En sentido estricto, el ejemplo del erotismo no alcanza a constituir un conflicto de valor, lo que explicaría la oscilación straussiana al momento de contar "tres o cuatro" ejemplos. De los restantes, Strauss menciona sin explicitarlo el ejemplo del pacifismo. Es comprensible que Strauss no se detenga en este ejemplo, dado que, a efectos de la discusión sobre la ética de convicción, los casos del pacifista y del sindicalista resultan equivalentes. Strauss se limita entonces a tratar de manera explícita los dos ejemplos restantes: la política social, como ejemplo del conflicto entre valores terrenales; y el sindicalismo revolucionario, como ejemplo del conflicto entre valores terrenales y ultraterrenales. Finalmente, tras descartar el ejemplo de la política social por falto de claridad y profundidad, Strauss se detiene en el ejemplo del sindicalista. Esto es decir que, para Strauss, lo único que Weber logra demostrar es que el conflicto entre la ética terrenal y la ética ultraterrenal no puede ser arbitrado por la razón. De modo que la tesis central de Weber, la

tesis de la inerradicabilidad del conflicto entre valores últimos, equivale a la tesis de la imposibilidad de la razón de refutar la revelación.

Raymond Aron indica que, con sus célebres conferencias sobre la política y la ciencia, Weber interpela a los jóvenes alemanes, en el intento de disuadirlos de dos posiciones igualmente irresponsables: la de los "pacifistas de inspiración cristiana" y la de los "revolucionarios por principio" (Aron, 1988: 36). Pero, a fin de cuentas, en uso de su honestidad intelectual, Weber no puede más que reconocer que la razón es inerme ante la convicción pacifista del Sermón de la Montaña y ante la convicción principista del sindicalista revolucionario. Ante la ética ultraterrenal de la convicción, ante los profetas de la sociedad sin guerras ni clases, las apelaciones racionales a la responsabilidad se demuestran inanes. En definitiva, Weber divisa la eventualidad de nuevos profetas, advierte el peligro que ellos comportan, pero se ve obligado a admitir que nada puede la razón ante ellos. Weber no pudo encontrar siquiera el respaldo suficiente para mantener a raya a los profetas de cátedra.

IV.b. Renovación de antiguos pensamientos e ideales: la deriva historicista

Tras presentar la tesis weberiana de la insolubilidad del conflicto entre razón y revelación, Strauss dedica la última sección de su capítulo, la comprendida entre los párrafos 34 y 42, a elaborar el alcance y las consecuencias de esa tesis.

En principio, sostiene Strauss que el conflicto entre la ética terrenal y la ultraterrenal no debe preocupar seriamente a la ciencia social. Los hallazgos de la ciencia pueden ser cuestionados sobre la base de la revelación, pero el hombre de ciencia no tiene por qué tomar nota de estos cuestionamientos; el cientista social solo debe atender aquellos argumentos que resulten razonables, esto es, accesibles a la razón autónoma y no producto de la mera obediencia a la autoridad. Caso contrario, la ciencia social se volvería confesional y, por ende, absurda. Weber no tiene reparos en sostener que "no hay *ninguna* religión poderosa que en su accionar sobre la vida no haya tenido que exigir en *algún* momento el 'credo non quod, sed *quia* absurdum', es decir, el 'sacrificio del entendimiento'" (Weber, 1987: 460).

Sin embargo, antes de proceder a dar por cierta la legitimidad de la ciencia, Weber considera una objeción ulterior. Incluso si se asume que el conocimiento científico conduce a la verdad, Weber señala que la voluntad de conocer la verdad no es producto del conocimiento científico o filosófico, sino de una decisión ciega y, en definitiva, de un acto de fe tan absurdo como el requerido por las religiones. La búsqueda de la verdad resulta así una preferencia tan legítima como cualquier otra. La vida del hombre de ciencia resulta tan encomiable como la del coleccionista de estampillas. Strauss señala que, de todos modos, Weber defiende el valor de la verdad, al sostener que ella nos permite ganar claridad respecto de los grandes asuntos humanos, deshacernos del engaño y asumir así la vida libre de quien se atreve a mirar "el rostro más duro de la realidad" sin sacrificar el intelecto (Strauss, 2014: 125). Esto permitiría distinguir los hombres probos, que desean la verdad más allá del bien y del mal, de los demás hombres, que prefieren evadir la realidad. De este modo, la verdad conservaría su validez para todos los hombres, tanto para quienes la desean como para quienes la evaden. La arbitrariedad del acto de fe que está a la base de la voluntad de verdad no afectaría entonces la validez universal de la verdad cognoscible. Strauss se pregunta por qué Weber no llegó a esta conclusión evidente.

En este punto, Strauss vuelve sobre la relación de Weber con el historicismo. Hemos visto que, en los primeros párrafos del capítulo, Strauss se dedica a mostrar los desacuerdos entre la posición científica weberiana y la posición historicista. Sin embargo, Strauss reconoce allí que hay razones para sostener que las reservas de Weber ante el historicismo son "tibias e inconsistentes con la tendencia general de su pensamiento" (Strauss, 2014: 94). Llegando al final de capítulo, Strauss da a ver cuál es el punto de acuerdo de Weber con el historicismo. En su defensa de la ciencia social, Weber no puede evitar observar que la ciencia, tal como él la entiende, es fruto de un desarrollo histórico singular de Occidente, identificado con el desencantamiento del mundo. Esto despierta la sospecha de que el despliegue de la ciencia empírica puede ser no más que una dispensa del destino, característica de nuestra situación histórica y de ninguna otra. Lo que el moderno hombre de ciencia considera una "liberación respecto de los engaños", "la verdad del hombre en tanto hombre" o "el rostro más duro de

la realidad" puede no ser más que un dato ineludible de su situación histórica (Ibíd., 125). Al asumir la visión historicista en un punto tan fundamental, Weber deroga la distinción entre la perspectiva científica y la perspectiva historicista en relación al derecho natural. Su rechazo del derecho natural ya no es solo el rechazo científico de la posibilidad de responder las preguntas fundamentales. Su rechazo del derecho natural equivale ahora al rechazo historicista de la posibilidad de la razón de erigir preguntas permanentes. La perspectiva científica queda absorbida por la perspectiva histórica, desde el momento en que Weber admite que la moderna ciencia empírica es tan parroquial como cualquier otra creencia del pasado. Este traspié adquiere rasgos de inevitabilidad allí donde Strauss indica que "el positivismo se convierte necesariamente en historicismo" (Strauss, 1959: 25). Así y todo, Strauss se preocupa por aclarar que los efectos del historicismo sobre la ciencia moderna no vuelven necesariamente dudosa "la idea de ciencia" (Strauss, 2014: 126). Al decir esto, Strauss nos invita a considerar cuál sería el alcance de la tesis weberiana si Weber no hubiera tirado la toalla en el momento decisivo.

Es entonces que Strauss se separa de la paráfrasis de Weber, para introducir uno de los episodios más significativos del capítulo y del libro tomado en su conjunto. Este episodio procede mediante un argumento práctico y un argumento teórico. Strauss comienza introduciendo una consideración práctica. Sostiene que el hombre no puede vivir sin luz ni guía. Para orientar bien su vida, tanto de manera individual como colectiva, el hombre precisa un conocimiento de lo que es bueno. La pregunta fundamental es, entonces, si el hombre puede adquirir ese conocimiento mediante los esfuerzos autónomos de su razón o si, para conocer el bien, depende de la revelación divina. "Ninguna alternativa es más fundamental que esta: guía humana o guía divina" (Ibíd., 127). La pregunta práctica fundamental respecto de cómo guiar la vida de hombres y ciudades apunta a la alternativa práctica fundamental entre filosofía (o ciencia en el sentido original del término) y religión, entre indagación libre y amor obediente. Strauss sostiene que, en todo intento de armonización, uno de los términos es sacrificado en beneficio del otro. Strauss parece así coincidir con Weber en la insolubilidad del conflicto entre ética terrenal y ultraterrenal.

Seguidamente, Strauss introduce una consideración de orden teórico. Comienza admitiendo los límites de razón humana. El hombre no puede conocerlo todo. Esto implica que la filosofía solo puede proveer un conocimiento limitado del todo, y esta limitación inherente al conocimiento humano, esta imposibilidad de dar cuenta exhaustiva del todo, obliga a admitir la posibilidad de que un Dios exista y, con ello, a admitir la posibilidad de la revelación. De este modo, la razón se ve razonablemente obligada a admitir que la filosofía puede no ser la guía que el hombre necesita. Esto es decir que la filosofía descansa en una decisión que no puede fundamentarse en un conocimiento adecuado del todo, una decisión que resulta teóricamente arbitraria y ciega. Si, desde un punto de vista práctico, es decir, visto desde las exigencias de la vida humana y social, razón y revelación se traban como dos eternos contrincantes; desde el punto de vista teórico, es decir, visto desde las exigencias del conocimiento del todo, la razón parece obligada a conceder el triunfo a la revelación.

Esta autorrefutación de la filosofía, esta "excusación razonable de la razón" (Ibíd., 94) constituye uno de los episodios más desconcertantes y controvertidos de la obra de Strauss (Kennington 2011, 255). Contribuye al desconcierto el hecho de que Strauss se evada de este problema y de sus gravosas conclusiones, haciendo uso de un chiste. Tras declarar la bancarrota de la filosofía ante la revelación, Strauss dice: "Pero apresurémonos a volver de estas horribles profundidades a una superficie que, si bien no es exactamente jovial, promete al menos un sueño tranquilo" (Strauss, 2014: 127). ¿En qué consiste este llamado straussiano a abandonar horribles profundidades? ¿Cómo debe entenderse esta opción por la superficie y, en particular, por una superficie no exactamente jovial, sino por una superficie que permita el sueño tranquilo? ¿Qué actitud pretende estimular Strauss en el hombre de ciencia, al convocarlo, si no a la jovialidad, cuanto menos al sueño? Nadie que pretenda comprender cabalmente este singular episodio puede declinar la invitación straussiana, implícita pero evidente, a adentrarse en la ciencia jovial de Nietzsche. Precisamente, hay un punto en que las referencias nietzscheanas al par profundidad-superficie se cruzan con las referencias al par sueño-vigilia. Se nos permita citar con cierta extensión el aforismo 54 de *La gaya ciencia* de Nietzsche:

> *La conciencia de la apariencia* [...] me he despertado de repente de este sueño, más solo para tener conciencia de que sueño y *debo* seguir soñando para no hundirme: así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse. ¡Qué es ahora para mí la "apariencia"! Ciertamente no la antítesis de cualquier esencia – ¡Qué sé yo enunciar acerca de cualquier esencia como no sean las propiedades de su apariencia! ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también quitar, a una x desconocida! La apariencia es para mí lo actuante y lo viviente mismo que en su autoburlarse llega al extremo de dejarme sentir que aquí no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas – que entre tantos soñadores también yo, el "cognoscente", bailo mi baile. (Nietzsche, 2011: 102 [af. 54]).

De esta intersección de metáforas, surge la identificación nietzscheana de sueño y superficie. Al seguir durmiendo, el soñador se resguarda de precipitarse y hundirse. Al igual que cualquier otro soñador, el "cognoscente", el hombre de ciencia, logra evitar el precipicio y el hundimiento cuando se mantiene en la superficie del sueño, que es la superficie de las apariencias, de lo actuante y lo viviente. En esta línea, el ascenso straussiano a una superficie que permita un sueño tranquilo equivale al retorno de las ciencias sociales al mundo de las apariencias, al mundo en que los hombres viven y actúan.

Precisamente, con este llamado termina el comentario straussiano de Weber. En su consideración final de la metodología weberiana, Strauss sostiene que Weber concibió a la realidad como una "infinidad absoluta" de "acontecimientos sucesivos y simultáneos que aparecen y desaparecen", un "caos" de acontecimientos en la "incomprensible inmensidad del devenir del mundo", un "constante devenir" que "fluye incesantemente al encuentro de la eternidad" (Weber, 1985a: 42, 51, 54, 60). La visión weberiana de una ciencia que se enfrenta sin mediaciones con un devenir caótico, inarticulado e incomprensible está reñida, para Strauss, con un dato innegable de la vida social y la ciencia social. Sostiene Strauss que ni siquiera Weber "pudo negar que hubiera una articulación de la realidad que precede a toda articulación científica: esa articulación, esa riqueza de sentido que tenemos en mente cuando hablamos del mundo de la experiencia común o de la comprensión natural del mundo" (Strauss, 2014: 129). Esta articulación de sentido

común, esta comprensión natural que permite a los hombres vivir y actuar, es para Strauss la superficie sobre la cual se yergue la ciencia social práctica o, más precisamente, la filosofía política, entendida como perfección de la comprensión natural de las cosas políticas. En lugar de asentar la ciencia social sobre la base de la comprensión corriente que los actores tienen del mundo corriente, Weber pretendió hacer surgir la ciencia del precipicio nouménico, del caos y el sinsentido. Producto de este esfuerzo es el recurso weberiano a los tipos ideales, puros constructos artificiales del cientista, a espaldas de la comprensión corriente de la vida y la acción social.

Resulta así evidente el sentido del llamado straussiano a salir a la superficie. Abandonar las horrorosas profundidades implica abandonar el esfuerzo de derivar una ciencia social de postulados metafísicos. Eso implica no buscar en el conocimiento del todo el principio del que habrán de derivarse los postulados de la ciencia. Nietzsche anticipa este llamado straussiano en el prefacio a su gaya ciencia: "Hoy se nos antoja decoroso no pretender verlo todo, entenderlo y 'saberlo' todo. '¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?', preguntó a su madre una niña; 'me parece indecente'. – ¡Tomen nota de esto los filósofos!" (Nietzsche, 2011: 35 [prefacio a la segunda edición, 4]). Esto implica restituir la distinción aristotélica entre la metafísica, como ciencia teórica, y la filosofía política, como ciencia práctica.

Strauss indica que es necesario abandonar esas profundidades con premura. Con ello, remeda el aforismo nietzscheano que anticipamos como epígrafe de este texto. Precisamente, Nietzsche sostiene que, con los problemas profundos, debe observarse la misma regla que con el baño de agua fría: "entrar de prisa y salir de prisa" (Ibíd., 310 [af. 381]).

Apresurarse entonces a abandonar las profundadidades, dice Strauss, para alcanzar una superficie que no será exactamente jovial. Esto implica que Strauss no llama exactamente a asumir el programa de una ciencia jovial, de una sabiduría risueña que deje atrás el problema de las morales y las religiones. Respecto de la eventualidad de una futura ciencia jovial, Nietzsche sostiene: "Tal vez, entonces, la risa se habrá aliado con la sabiduría; tal vez, entonces, no habrá más que 'gaya ciencia'. Por lo pronto, la comedia de la existencia aún no ha 'tomado conciencia' de sí misma, corren todavía

los tiempos de la tragedia, de las morales y las religiones." (Ibíd., 58 [af. 1]). Precisamente, el llamado straussiano a la superficie equivale a un retorno de la ciencia al mundo del sentido común, al mundo en que los hombres viven y actúan, que es el mundo del conflicto de valores de las morales y las religiones. El hombre de ciencia debe volver a los problemas y conflictos de la vida y la acción, y debe erigir sobre esa superficie los fundamentos de su ciencia. En definitiva, de eso se trata el sueño del "cognoscente": de bailar en las apariencias, evitando el precipicio de las supuestas esencias.

Este llamado straussiano a una filosofía política práctica aparece en un lugar muy preciso de su tratamiento de la visión de Weber. Precisamente, el tratamiento de Weber se detiene ante la eventualidad de "nuevos profetas" y la declaración en bancarrota de la razón. Al introducir seguidamente esta consideración sobre la filosofía política práctica, Strauss denuncia lateralmente que Weber omitió considerar la eventualidad del "renacimiento de antiguos pensamientos e ideales", esto es, la eventualidad de un retorno al racionalismo clásico. Es nuevamente Nieztsche quien brinda luz sobre este punto: "¡Ay, esos griegos! ¡Ellos sabían vivir!: para lo cual hace falta quedarse valientemente en la superficie, en el repliegue, en la epidermis, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. ¡Esos griegos eran superficiales – de tan profundos!" (Ibíd., 35-6 [prefacio a la segunda edición, 4]).

Ocurre así la crítica tal vez más implícita pero también más estructurante a la visión weberiana en su conjunto: seducido por el historicismo, Weber no puede ofrecer una defensa consistente de la ciencia, es decir, una defensa de la razón tomada como dato permanente y no como dispensa del destino; por ende, tampoco puede brindar una consideración adecuada de la eventualidad del renacimiento del racionalismo clásico. Weber, el más grande cientista social del siglo XX, se rinde ante los sensualistas sin corazón, ante los especialistas sin espíritu ni visión y ante los nuevos profetas. A los pensadores de la antigüedad sencillamente les da la espalda. En este sentido, la obra de Leo Strauss comienza allí donde termina la de Max Weber.

V. La filosofía política práctica: el retorno a la caverna

Uno de los episodios finales de la obra de Max Weber viene dado por la serie de conferencias en torno a la vocación política y científica, que alcanzan la sublimidad de un verdadero testamento. En su discusión relativa a la vocación científica, Weber recuerda la alegoría platónica de la caverna y la idea clásica de ciencia como un ascenso desde la caverna de las apariencias hacia la superficie luminosa del verdadero ser. Ante esto, Weber se pregunta:

> ¿Quién tiene hoy una actitud semejante frente a la ciencia? El sentimiento hoy predominante, especialmente entre la juventud, es más bien el contrario. Las construcciones intelectuales de la ciencia son hoy para los jóvenes un reino [trasterrenal] (*hinterweltlichen Reich*) de artificiosas abstracciones que tratan de aferrar en sus pálidas manos la sangre y sabia de la vida real sin conseguirlo jamás. Es aquí, en la vida, en lo que para Platón no era sino un juego de sombras en la pared, en donde late la verdadera realidad. Todo lo demás no son sino fantasmas vacíos desviados de la realidad. (Weber, 1988: 202).

Con esta caracterización, Weber anticipa en gran medida la crítica de Strauss (joven por entonces) a su propia idea de ciencia. Precisamente, como hemos visto, Strauss sostiene la necesidad de volver a la caverna de las apariencias, donde late la verdadera realidad. Pero Strauss entiende la alegoría de manera singular. Es que la ciencia moderna, en su deriva historicista, ha renunciado a la búsqueda de respuestas a preguntas permanentes. De modo que el conocimiento científico ya no puede compararse al intento de salir de la caverna. Más bien, Strauss indica que la ciencia historicista moderna se asemeja al caso de hombres que, cansados del conflicto entre opiniones y valores, cavaron un pozo debajo de la caverna y se refugiaron en él. El llamado straussiano a volver a la caverna debe entenderse como un llamado a ascender desde la "segunda caverna" de las abstracciones de la ciencia hacia la primera caverna de las opiniones corrientes (Strauss, 1997: 437-9; 2012: 51-2, n. 1; Hilb, 2009: 7). Solo escapando de esas horrorosas profundidades, solo volviendo al mundo corriente de las opiniones corrientes, resulta para Strauss posible erigir una ciencia que permita interrogar racionalmente nuestras

preferencias. Contra la índole teórica de la ciencia social moderna, Strauss insiste en la necesidad y posibilidad de restituir la índole práctica de la filosofía política clásica.

VI. Bibliografía

Accarino, B. (2001). Eros y paideia entre Leo Strauss y Max Weber. *Res publica*, 8, 183-95.

Aron, R. (1988). Introducción a Max Weber. En M. Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Behnegar, N. (2005). *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics.* Chicago: University Press.

Belmonte Sánchez, M. Á. (2009). La crítica de Leo Strauss al positivismo weberiano. *Espíritu*, LVIII(138), 67-78.

Bendix, R. (2012). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gourevitch, V. (2011). El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*. En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad.* Buenos Aires: Prometeo.

Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

——. (2009). Arte de escribir y filosofía. Leo Strauss y la escritura esotérica. En AA.VV. *La hermenéutica, ¿un paradigma agotado? I Jornadas Nacionales de Hermenéutica.* Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica. Recuperado de: http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/c_hilb.pdf

——. (2011). Introducción. En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad.* Buenos Aires: Prometeo.

——. (2014). Introducción a *Derecho natural e historia*. En L. Strauss, *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.

Kennington, R. (2011). *Derecho natural e historia de Strauss.* En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad.* Buenos Aires: Prometeo.

Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia.* Madrid: Akal.

Nosetto, L. (2015). Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa. *Estudios Políticos,* 46, 179-196.

Pinto, J. (1996). *Max Weber actual*. Buenos Aires: Eudeba.

Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy?* Chicago: University Press.

——. (1997). Besprechung von Julius Ebbinghaus. En Heinrich Meier (Hsgb.) *Gesammelte Schriften Band 2*. Stuttgart: J. B. Metzler.

——. (2005). *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro.

——. (2007a). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.

——. (2007b). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.

——. (2008). Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt. En Heinrich Meier (comp.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes.* Buenos Aires: Katz.

——. (2012). Filosofía y ley. En A. Lastra & R. Miranda (eds.), *El libro de Maimónides.* Valencia: Pre-textos.

——. (2014). *Derecho natural e historia.* Buenos Aires: Prometeo.

Vernik, E. (1996). *El otro Weber. Filosofías de la vida.* Buenos Aires: Colihue.

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

——. (1982). Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán. En *Escritos políticos*. México: Folios.

——. (1985a). La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales. En *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta-Agostini.

——. (1985b). El sentido de la "libertad de valoración" en las ciencias sociológicas y económicas. En *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta-Agostini.

——. (1985c). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.* Madrid: Tecnos.

——. (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

——. (1988). *El político y el científico.* Madrid: Alianza.

——. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona: Península.

——. (2001a). Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias sociales. En *Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires:* Amorrortu.

——. (2001b). Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva. En *Ensayos sobre metodología sociológica.* Buenos Aires: Amorrortu.

——. (2010). El estado nacional y la política económica. En *Max Weber. Obras selectas*. Buenos Aires: Distal.

——. (2012). *Sociología de la religión.* Madrid: Akal.

Algunas claves para una relectura de la autoridad.

~

Some keys to reread authority.

EDGAR STRAEHLE
Universidad de Barcelona
--
edgarstraehle@gmail.com

RESUMEN Se reivindica la recuperación y la reconsideración del concepto de autoridad y disociarlo del de poder con el propósito de deshacer una identificación o un olvido de su propia especificidad, lo que conduce al empobrecimiento del campo del pensamiento político. Esta recuperación, además, no debe ser confundida en modo alguno con una apología sino con un rastreo de las ambivalencias asociadas a dicho término. El aspecto fundamental de esta distinción radica en que la autoridad, a diferencia del poder, no depende de la persona que la detenta sino del otro, de quien reconoce a alguien en tanto que autoridad. Por eso mismo la autoridad puede ser compatible con la libertad y aparece como una exterioridad al poder que puede fragilizarlo e incluso tomar el aspecto de contrapoder. De ahí las tentativas del poder de patrimonializar e instrumentalizar la autoridad.

PALABRAS CLAVES Autoridad, poder, Hannah Arendt, Mijail Bakunin, autor.

--

ABSTRACT This article vindicates a rereading of the concept of authority and tries to dissociate this concept from the concept of power in order to undo their identification and thereby the oblivion of the specific nature

(or the history) of authority. Besides, this rereading must not be confused with an apology of authority but with an exploration about this complicated and ambivalent category. The key point of this distinction lies in that authority, unlike power, depends not on itself but on the other person, the person who acknowledges another one as authority. Therefore, authority can be compatible with freedom and can appear as an exteriority of power, which undermines it or even becomes a counterpower. Hence the logical endeavours of power to monopolize and instrumentalize authority.

KEY WORDS Authority, Power, Hannah Arendt, Mijail Bakunin, author.

RECIBIDO 30/06/2014 **APROBADO** 26/10/2015

"Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que
hace de las instituciones instituciones:
la gente cree estar expuesta al peligro de una
nueva esclavitud allí donde se deja oír
simplemente la palabra 'autoridad'".
Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (1998: 123).

"Entonces todas las cosas se concentrarían
en el poder, el poder se concentraría
en la voluntad, la voluntad en el apetito,
y el apetito, lobo universal, doblemente
secundado por la voluntad y el poder,
haría necesariamente su presa del universo entero,
hasta que al fin se devorase a sí mismo".
Shakespeare, *Troilo y Crésida* (1972: 42-43).

I. Introducción[1]

La autoridad se ha convertido en un problema hoy en día. En primer lugar, lo es porque a menudo no se la suele ver como un problema. La autoridad parece presentarse como un concepto diáfano, incluso obvio, que no exige una mayor elucidación, profundización o problematización. Que no exige ni merece ser repensado. Sin embargo, la mayoría de veces que se emplea esta palabra, y como es de esperar a menudo con un sentido rotunda e innegablemente negativo, no se sabe o no se quiere saber lo que significa o se quiere decir con propiedad; tampoco la *raison d'être* o las implicaciones que arrastra dicha noción. La autoridad aparece como aquello que no debería existir, que debe ser erradicado a toda costa; incluso como un concepto inactual, extemporáneo, asociado a un vestigio anacrónico, superado e indeseable. No obstante, al nivel de los hechos, eso no ha significado en modo alguno su extirpación. En muchos casos ha desembocado más bien en lo contrario.

Se podría aseverar que la autoridad es lo que de algún modo está y no está. Cuando está debe ser tapada, escondida, invisibilizada, por temor a que se descubra la recaída en vetustos modelos desiguales, asimétricos e

1 El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación "Filósofas del siglo XX: Maestros vínculos y divergencias" (FFI2012-30465) y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2014 SGR44). La investigación ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

injustos; mientras que cuando se la nombra suele ser para calificar o más bien descalificar al enemigo o rival. La autoridad, o su aspecto considerado como más extremo, el autoritarismo, suele ser aquello que caracteriza al otro y lo que curiosamente, por lo menos si se atiende a la etimología, lo que lo desautoriza. De ahí la conocida profusión de movimientos o corrientes antiautoritarios en los últimos tiempos tanto en el terreno de la política como en el de la pedagogía.

Ahora bien, estos movimientos no suelen definir o problematizar el significado de la autoridad. Y entre ellos es bien difícil hallar un análisis extenso y profundo de este concepto con el que se enfrentan. Por lo general, se la suele considerar como si fuera una modulación del poder que no es propiamente definida, identificada con alguna versión suya que sea extrema, ilegítima, arbitraria y/o antidemocrática. Otras veces, como en *Autoridad e individuo* de Bertrand Russell (1949), ni siquiera se juzga necesario explicar en qué consiste la autoridad o qué la diferencia del poder, a pesar de mencionarla en el escueto título. Con mayor razón, eso explica que autores como Antonio Negri y Michael Hardt (2006: 401), entre muchos otros, propongan alegremente la abolición de la autoridad en *Multitud* sin llegar a explicitar qué entienden exactamente por esta noción.[2]

En algunos casos, como en el conocido texto de Friedrich Engels *De la autoridad*, se ha sido más sincero y se ha defendido abiertamente su imperiosa necesidad. El pensador alemán planteó allí una disyuntiva entre autoridad y caos, cargando las tintas contra aquellas corrientes y personas que ingenua o hipócritamente se posicionaban en contra de la autoridad. En su opinión, a pesar de que reconozca que se trata de una palabra desagradable y malsonante, la autoridad estribaba en un elemento indispensable a la hora de organizar cualquier tipo de colectividad. Incluso aseveró que no hay nada más autoritario que una revolución. Ahora bien, el problema reside en que

2 De hecho, en dicho pasaje llegan a equiparar autoridad y soberanía, lo que a la luz de la historia resulta extremadamente problemático, como más adelante tendremos tiempo de esbozar. En realidad, ha sido muy habitual no tener que definir lo que significa la autoridad, como si hubiera una suerte de precomprensión más o menos compartida acerca de su significado. Sin duda, eso se extiende también a aquellos que han defendido su necesidad o idoneidad, lo que no deja de ser sorprendente. Se ha establecido una suerte de consenso tácito acerca de su significado que casi exclusivamente variaba tan sólo en la valoración que se hacía de ella.

Engels abordó esta cuestión sin acometer una reflexión previa acerca de lo que significa la autoridad ni de lo que entrañaba, por lo que la identificó llanamente con la imposición de la voluntad de uno sobre la de los demás. Como pretende demostrar este texto, ahí es donde esta disyuntiva, que en líneas generales se ha repetido sin cesar en numerosas ocasiones y bajo diversas formulaciones, se revela como un falso dilema.

Pese a que incluso se ha llegado a señalar hoy en día la existencia de una moda o un *revival* de la autoridad (Tavoillot, 2011), espoleada sin duda porque desde hace más de medio siglo se habla y se denuncia la existencia de una alarmante crisis de la autoridad, tampoco los declarados partidarios de ésta, si bien en realidad de una de sus acepciones históricas concretas, la han repensado verdaderamente o se han atrevido a hacer una crítica en un sentido netamente kantiano. Así pues, salvando unas pocas y meritorias excepciones, tanto sus detractores como sus defensores han tendido a quedarse anclados en una definición poco clara y, de este modo, los diferentes posicionamientos han litigado entre sí en nombre de una palabra que no se habían preocupado por explorar. Por decirlo de otro modo, la autoridad no ha sido verdaderamente estudiada con profusión en el campo de la filosofía porque al parecer no hacía falta o parecía superfluo prestar una mayor atención a este concepto.

En estas páginas por eso, se pretende convertir en problema algo que por lo general no era considerado como tal: no posicionarse a favor o en contra de la autoridad sino adentrarnos en su significado y su relevancia tanto a nivel histórico como filosófico, con el objeto de captar y exponer algunas de las problemáticas asociadas a este concepto, las cuales pueden quedar desapercibidas por culpa de malentendidos como los arriba mencionados. Más que enredarnos en una discusión terminológica, el propósito reside en investigar con vocación heurística una dimensión que en su momento era designada con el nombre "autoridad", a sabiendas de las variaciones semánticas que ha padecido este término a lo largo de la historia[3] y sin la pretensión de establecer un significado en concreto. De ahí que

3 Si se quiere profundizar en esta cuestión, Geminello Preterossi (2003) ha escrito *Autoridad*, una concisa pero muy provechosa introducción a las diferentes concepciones históricas de la autoridad. Otra recomendable aproximación histórica es *Authority*, de Frank Furedi (2013).

vayamos a servirnos de episodios pretéritos con el fin de comprender cómo se ha plasmado esta cuestión al nivel de los hechos y qué conclusiones se pueden extraer de los mismos. Además, por falta de espacio desbrozaremos únicamente algunos de sus rasgos más sobresalientes y centraremos la atención en el campo de la política, siendo conscientes de que la autoridad, con sus particularidades, también hace acto de presencia en otros contextos, tales como la literatura, la psicología, la religión, el derecho, la educación, el entorno familiar, el deporte o incluso el *management*.

Es preciso señalar, además, que este otro lado de la cuestión ha sido abordado ya en el pasado reciente, y por una nómina de pensadores tan desemejantes como Hannah Arendt, Bertrand de Jouvenel, Alexandre Kojève, Max Horkheimer, Erich Fromm, Karl Jaspers o John Dewey. En mayor o menor grado, con sus semejanzas y disimilitudes, los autores compartían el proyecto de reivindicar la autoridad con el fin de hacer frente a los problemas de la sociedad del presente y, por lo que respecta a varios de los miembros de esta lista, con el explícito propósito de servirse de este concepto en el marco de un proyecto renovador y progresista.[4] Uno de los aspectos fundamentales residía en la pretensión de engarzar la autoridad con un concepto tan aparentemente contrapuesto e incompatible como el de libertad. En este sentido, Dewey escribió a modo de ejemplo que

> Necesitamos una autoridad que, a diferencia de las antiguas formas en que ésta operaba, sea capaz de dirigir y aplicar el cambio, pero también necesitamos un género de libertad individual distinta de la que desordenada libertad económica de los individuos ha producido y ha justificado (Dewey, 1996: 160).

Por lo tanto, una reconsideración de la autoridad supone una nueva actitud hacia lo que despierta esta palabra, que procure extraer ciertas potencialidades que quedan oscurecidas por culpa del prejuicio negativo que prevalece en la actualidad. Incluso puede desembocar en que el concepto de autoridad, lejos de aparecer inevitablemente como una herramienta del

4. De todos modos, no deja de ser chocante que la importancia que atribuyeron al problema de la autoridad no se reflejara en la atención que estos mismos pensadores le prestaron a dicho concepto a lo largo de su obra. En muchos casos, no pasó de ser una cuestión que ocupó en lugar secundario o incluso periférico en el conjunto de sus escritos, razón por la que ha pasado desapercibida a muchos de sus lectores y estudiosos.

poder hegemónico, se ponga al servicio de sus movimientos antagónicos. Así ha sucedido por ejemplo y de manera modélica con el feminismo italiano, donde la apelación a la autoridad apunta a un proyecto de liberación y de reconstitución del universo femenino, que, por un lado, abriga el propósito de superar la miseria simbólica en la que se habían quedado confinadas las mujeres por culpa de un orden patriarcal y heteronormativo que las denigraba y que, por el otro, quería promover el desenvolvimiento de unas prácticas de libertad estructuradas en torno a unas voces autorizadas (Librería de Mujeres de Milán, 1991; Muraro, 1995 y 2013).[5]

Muchas de estas reivindicaciones de la autoridad se han aproximado explícita o implícitamente a su significado etimológico y al rol que desempeñaba la *auctoritas* en la antigua Roma. En un gesto que como veremos es muy próximo al mismo *modus operandi* de la autoridad, lo nuevo enraíza en una relectura del pasado, allí donde lo novedoso se confunde y entremezcla de manera inextricable con lo pretérito. De este modo, se rescata la potencialidad histórica del término para el terreno de la política y se revierte el desplazamiento semántico sufrido con el decurso del tiempo, el cual había hecho de la autoridad un concepto bien distinto de lo que había significado anteriormente; a veces incluso contrapuesto en algunos de sus aspectos.

El término autoridad procede del verbo *augeo* o *augere*, que significa "hacer crecer", "promover" o "aumentar" (para una profundización en la etimología, véase Benveniste, 1983: 326ss). Este sentido pervive todavía en nuestro presente cuando nos referimos a una persona en tanto que autoridad moral o cuando se considera de alguien que es una autoridad en un tema o materia en particular. Además, en el campo semántico de la autoridad descuellan otras palabras significativas, tales como *auctor*, *augurare*, *augusto*, *auctio* (de donde proceden las que se usan en inglés o en alemán para designar la subasta) o sobre todo *inaugurare*: es decir, este

5 También se puede leer el magnífico texto medieval *La ciudad de las damas* de Christine de Pisan en una clave semejante, como una explícita búsqueda y reivindicación de las mujeres extraordinarias de la historia y hacer de ellas unas autoridades propias femeninas. El objetivo consistía en hacer frente y sacudirse de la influencia de las autoridades reconocidas oficialmente por la sociedad del momento, las cuales estaban impregnadas de misoginia. Por lo tanto, la cuestión de la autoridad entronca aquí también con un proyecto liberador que adopta muchos de los rasgos que expondremos más adelante.

último un verbo que enlaza con ideas como las de comienzo y apertura que difícilmente encajan con la precomprensión habitual de la autoridad que predomina en la actualidad. Una precomprensión que viene facilitada por el hecho de que en español no existe una palabra equivalente a las italianas *autorevole* o *autorevolezza*, donde se asoma un concepto positivo de autoridad, aquí entendido como ascendencia o prestigio. Como ocurre asimismo en la lengua francesa, no se diferencia tampoco en español entre los adjetivos *authoritative* y *authoritarian*, como sí se hace en inglés, o entre *autoritativ* y *autoritär*, como sucede en alemán. Esta distinción ayuda a pensar la autoridad con una mayor ambigüedad y complejidad mientras que esta carencia en nuestro idioma ha originado no pocos errores de traducción. Conviene precisar que, aunque no sea de uso corriente, en castellano existe el adjetivo "autoritativo".

Por todo lo anterior no es ocioso traer a colación que originalmente, y a diferencia del sentido que se le profesa en el presente, la autoridad o *auctoritas* tenía que ver más bien con un principio dinámico o regenerador que promovía el crecimiento o la regeneración, y por tanto la transformación, de la fundación de Roma. Más que un principio de negación del cambio, la autoridad era aquello que debía impulsarlo y guiarlo. De ahí que, por ejemplo, en una posición que inicialmente puede parecer paradójica, Hannah Arendt se situara a favor de la autoridad y del conservadurismo en el campo de la educación justamente con el fin de favorecer la irrupción de la novedad. En un célebre fragmento escribió lo siguiente:

> Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación (Arendt, 1996: 204-205).[6]

6 Margaret Mead sostuvo algo semejante cuando escribió lo siguiente: "Permitir que se desarrollen como señores de un mundo vacío, despreciando a los adultos que trabajan para ellos como esclavos, y someterles luego con el látigo de la inhibición, obligándoles a aceptar un orden de cosas que jamás les hemos enseñado a considerar noble o digno, es igual que ofrecer duras piedras a quien tiene derecho a recibir pan tierno" (1972: 164).

Por su parte, una pensadora contemporánea como Myriam Revault d'Allonnes (2008) se ha atrevido a ir más allá. En su opinión, lejos de ser un muro o una barrera, la autoridad se destapa como una suerte de motor de la historia o, respondiendo al título de su ensayo, como un poder de los comienzos. La autoridad aparece revestida de una concepción productiva y positiva, a la hora de la verdad excesiva, que en definitiva corre el riesgo de descuidar la existencia de otros elementos importantes. Para empezar, que si la autoridad facilita o alienta la novedad no lo es de manera deliberada y que más bien se da de forma involuntaria y al fin y al cabo *malgré elle*, pues todo cambio supone la puesta en riesgo de la pervivencia de la autoridad. Para seguir, que cuando se habla de la autoridad en tanto que fuerza instituyente (Revault d'Allonnes, 2008: 18) no queda claro hasta qué punto puede encarnar la autoridad esa fuerza, ya que se debería puntualizar en primer lugar que ese impulso de renovación o ruptura tendría su origen en una instancia externa. Según concepciones como la de Arendt, la autoridad, en vez de ser vista como una fuerza de transformación, debe ser considerada más bien como aquello que indirectamente puede facilitarla y propiciarla.

En este sentido, el historiador del derecho romano André Magdelain (1990: 685) ha subrayado que la autoridad, bajo la interpretación romana, no se bastaba a sí misma y que requería el concurso de una actividad extraña que ella se encargaba de validar y autorizar (aunque en realidad también transformaba, si bien muchas veces de forma inadvertida). Por otro lado, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2004: 141) ha indicado que este tipo de transformación necesitaría la conjunción de dos elementos distintos: uno provisto de *auctoritas* y otro que es aquel que toma la iniciativa del acto o introduce la novedad en sentido estricto. Así pues, la *auctoritas* intervendría en tanto que una suerte de mediación que favorecería el tránsito de una situación a otra, pero no en tanto que su causa principal.

II. Una breve digresión sobre el concepto de autor

No está de más recordar en este contexto que también la palabra "autor" ha sufrido un desplazamiento semántico asaz significativo que lo aleja de la comprensión moderna o romántica (Bennett, 2005) y que su significado original arroja luz sobre este aspecto de la "autoridad". El

historiador alemán Theodor Mommsen indicó que "la perfección jurídica sustancial de los actos y los negocios realizados por el *actus*, es tal sólo si están integrados, 'autenticados' por el aumento del valor intrínseco asegurado por el *auctor*" (Preterossi, 2003: 11). En la antigua Roma se usaba esta palabra en el sentido de garante o fiador y, por lo tanto, como lo que en la actualidad designaríamos un intermediario que avalaba o tutelaba la acción y sin cuya labor de mediación ésta no quedaba completada.[7] Bajo esta comprensión, el *auctor* era aquel que daba la plenitud de eficacia a los distintos actos (Domingo, 1999) y a nivel económico un *auctor* podía ser aquella persona que atestiguaba que un producto fuera auténtico o no robado (Casinos Mora, 2000). A nivel político, en cambio, nos encontraríamos con una figura mítica como Evandro, quien en la antigua Roma fue considerado como el transmisor de la cultura y la religión griegas, siendo reverenciado por su sabiduría y reputación. El historiador Tito Livio subrayó además en *Ab urbe condita* (1, 1, 7) que este personaje legendario se hacía obedecer por ser una autoridad y no por su poder o coerción (*imperium*). En un sentido semejante, Jacques Rancière ha apuntado recientemente que Evandro.

> Era *venerabilis miraculo litterarum*, inspiraba respeto por su prodigiosa relación con la letra, con lo que se dice por escrito, con lo que se anuncia e interpreta por medio de una misiva. Esta es la relación primera entre la *auctoritas* y las letras. El *auctor* es un especialista en mensajes, el que sabe discernir el sentido entre el ruido del mundo (1989: 18).

De manera paradójica, se podría señalar que no se debería comprender al *auctor* en tanto que autor. Su acción no era propiamente el fruto de una voluntad propia e individual que se impone sobre los hechos sino que se explica antes bien por un saber que no tiene su origen en sí mismo y en relación al cual uno actúa como portavoz, razón por la que Rancière se sirve de esta figura en *Los bordes de lo político* para arremeter contra aquella concepción de la política que responde al nombre de tecnocracia y que en

7 La noción de "autor" conservará este aspecto de mediador hasta la modernidad, cuando los aspectos individuales pasarán a primer plano. Todavía Geoffrey Chaucer concluirá sus *Cuentos de Canterbury* presentándose simplemente como el compilador de sus textos. Ser un autor implicaba entonces saberse encajar e incluso someter a la tradición a la que uno pertenecía (Kimmelman, 1999: 21; Bennett, 2005: 41).

otras obras rubrica con la etiqueta de posdemocracia (Rancière, 1996). En su opinión, el viejo *auctor* de la política romana devendría así la prefiguración del político actual, un ser sin voluntad, libertad ni verdadera capacidad de decisión. Por lo tanto, un agente impropio, pues todas sus actuaciones y resoluciones estarían determinadas de antemano por las conclusiones extraídas de un corpus de saberes y discursos que contendrían el recetario que aplicar de manera mecánica a cualquiera de los problemas del presente.

Lo que Rancière no toma en consideración es que este *auctor* no lleva a cabo en la antigua Roma una mediación perfecta y pura, una transmisión incontaminada de elementos propios, pues de *facto* este *auctor* también puede dejar una huella propia en la realidad. Por eso aparece más bien como una causa o con mayor precisión como una concausa, pues su actuación mediadora requiere la participación de otros factores a los que no deja de conferir un sentido. Aquello que importa en el *auctor* es que los actos que se efectúan bajo su estela o inspiración redunden en el *augmentum* de la fundación y que haga de ésta un concepto forzosamente dinámico. De ahí que esta figura también se encuentre íntimamente ligada a la idea de ejemplaridad.

Como indica Bertrand de Jouvenel, el *auctor* "es aquel cuyo consejo se sigue, aquel al que hay que remontarse para encontrar la verdadera fuente de acciones realizadas por otro: es el instigador, el promotor (2000: 31). En este sentido, es el padre o el inspirador de acciones libres que tienen en él su origen, pero que están situadas en otros y a las que otorga un carácter prometedor. De ahí que Júpiter fuese también considerado el *auctor* o fiador de la fundación de Roma (Grimal, 2007: 134), cumpliendo una función semejante a la que desempeñará el Dios de la religión cristiana. Más adelante volveremos a esta cuestión.

III. Hannah Arendt y la autoridad

La autoridad devino una de las preocupaciones de Arendt, entre otras cosas porque entroncaba con la problemática del cómo y el alcance de la transformación. La pensadora alemana, sobre todo en su conocida obra *La condición humana* (1993), abogó abiertamente por una acción política que entendía como comienzo, desbordamiento o cambio, como la

posibilidad de dar nacimiento a lo nuevo. Por añadidura, de acuerdo con su pensamiento, toda acción se caracterizaba por su dimensión relacional y para ser propiamente tal debía ser puesta en práctica en concierto con los demás, materializando la pluralidad que Arendt veía como la ley de la tierra e imprescindible según su comprensión de la política (1993: 21-22).

Sin embargo, no habría que restringirse solamente a este lado de la cuestión, al más rupturista. En tal caso, se podría caer en una defensa de lo que Arendt denominó la puesta en práctica de la ley del movimiento, de un movimentismo inestable e impredecible, incontrolable por parte de las personas que se dejan arrastrar por su ímpetu, que es lo que habría ocurrido con la experiencia del totalitarismo (Arendt, 2009). En un texto que escribió acerca de Lessing dejó clara su postura cuando escribió: "El mundo se vuelve inhumano, inhóspito a las necesidades humanas –que son las necesidades de los mortales– cuando se lo empuja violentamente hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia" (Arendt, 2001: 21).

Por esa razón, es preciso complementar *La condición humana* con dos de sus obras inmediatamente posteriores, *Sobre la revolución* y *Entre pasado y futuro*, donde sondea otros aspectos menos dinámicos que se imbrican con la cuestión de la acción y hacen más complejo su rupturismo. Al fin y al cabo, Arendt explicita que la acción es la más peligrosa de las habilidades humanas (Arendt, 1996: 72), y no solamente para quien ostenta el poder sino también para los que se atreven desafiarlo. Asimismo, la misma indomeñabilidad de la acción conduce a que sus actores no sean simplemente sus agentes sino también sus pacientes, donde hacer y sufrir comparecen como dos caras de la misma moneda (Arendt, 1993: 213). La acción puede generar una inestabilidad y una fragilidad que pueden ser incompatibles con su concepción de mundo y a la postre de política.

Es aquí donde el concepto de autoridad entra en escena, en parte deudor del desarrollo que hizo Jaspers en *Von der Wahrheit* (1947). En opinión de Arendt, "la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos" (Arendt, 1996: 105). Sin la permanencia y la estabilidad, los principales elementos que la autoridad

proporciona, podríamos estar abocados a un universo efímero y proteico donde todo se puede convertir en cualquier cosa, donde el mundo deja de ser mundo y al final no hace sino encerrar forzosamente a los hombres dentro de sí mismos, en su aislamiento. Por eso, en una frase que transmite el rol cardinal desempeñado por la autoridad, escribe que "si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo" (Idem), entendiendo claro está "mundo" en un sentido específicamente arendtiano; esto es, en tanto que aquel espacio cimentado y entretejido gracias a las intervenciones de los diferentes actores, como un espacio intermedio y plural que sea un espacio de unión, reunión y por supuesto discrepancia.

Ahora bien, se debe insistir de nuevo en que la autoridad, según la interpretación de la pensadora alemana, lejos de aparecer como algo rígido e intocable, tiene y debe tener la capacidad de modificarse y corregirse. La autoridad lo es en la medida en que no es absoluta, y por eso mismo puede permeabilizar e integrar algunos de los elementos (y resultados) de la acción, teniendo que aceptar cierto movimiento o discontinuidad en su seno. La autoridad, al fin y al cabo, entronca con la consistencia y con la estabilidad, pero choca a su vez con el inmovilismo o la ausencia del cambio. En otras palabras, la autoridad es aquello que suministra una suerte de solución de continuidad a la discontinuidad o lo que hace digeribles los cambios que se llevan a cabo. En un sentido análogo, Horkheimer apuntó también que la fe en la autoridad constituía una fuerza impulsora humana en la historia que en parte es productiva y en parte inhibitoria (Horkheimer, 2001: 174).

Todo lo anterior se explica por el hecho de que según Arendt la autoridad, a pesar de ser una asimétrica demanda de obediencia, se caracteriza asimismo porque, a diferencia del poder o la violencia, descansa fundamentalmente en el otro. Mientras que el poder, según la canónica definición de Weber (2005: 43), ha sido definido con brevedad como la capacidad que uno tiene de imponer su voluntad a otra persona, la autoridad se presenta más bien como un concepto extremadamente difícil de delimitar, que los romanos consideraban en su momento como indefinible (véase por ejemplo Magdelain, 1990: 685) y que la misma Arendt (2005: 62) ve como un término esquivo o elusivo. Se trata de una noción en donde de manera compleja y no siempre nítida se congregan elementos diversos

como el reconocimiento, el consentimiento, la deferencia, el respeto, la confianza, la ascendencia, el prestigio, la legitimidad y la sabiduría. También, aunque con muchos matices y variaciones, guarda cierta relación con lo que Pierre Bourdieu ha denominado poder simbólico o con el poder pastoral de Michel Foucault (2003).

Lo que ahora nos interesa es que uno no puede apropiarse de la autoridad, porque en tal caso ésta dejaría de serlo automáticamente. La autoridad siempre remite a un afuera. Es el otro quien otorga un tipo de reconocimiento o ascendencia que hace que alguien tenga autoridad. Ahora bien, ésta no se posee sino que es entregada o concedida por los demás. Aunque alguien puede intentar obtenerla o merecerla, en última instancia siempre depende de la reacción de los demás. En este sentido, todavía se dice en castellano que alguien "goza de autoridad" con una connotación positiva, mientras que Kojève la define como "la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros *reaccionen* contra él, siendo totalmente *capaces* de hacerlo" (Kojève, 2005: 36). La autoridad se da como una forma de obtener la obediencia del otro allí donde la reacción debe ser posible pero donde sin embargo no se materializa. Se trataría de una potencialidad no realizada, y esta potencial reacción del otro en realidad no es sólo aquello que puede destruir o cancelar la autoridad, sino que se revela asimismo como la misma condición de posibilidad de su existencia.

Por esa misma razón, cuando alguien trata de imponer su autoridad deja *ipso facto* de serlo y aparece más bien como otra cosa, sea coerción, poder o autoritarismo. O, como especifica Arendt (1996: 102), también cuando la autoridad se presenta como persuasión o se apoya en la argumentación. La ausencia o pérdida de autoridad se demuestra y confirma cuando aquel que se la arroga intenta forzar su reconocimiento. En rigor, la autoridad es aquello que no se impone o que no necesita hacerlo, puesto que si lo hace deja de ser autoridad y se convierte en otra cosa bien diferente. Como ha señalado Kojève, aunque esto es algo que más adelante va a ser matizado, no hay que *hacer nada* para ejercer la autoridad" (Kojève, 2005: 38), dado que toda forma de acción demostraría su ausencia o inexistencia. De ahí que la autoridad, según Arendt, sea incompatible con el poder y con la violencia.[8]

8 Un aspecto interesante es que, a nivel histórico, una de las mejores maneras de conseguir autoridad

Así pues, la autoridad no se sustenta sobre la impotencia del otro sino que enlaza más bien con una suerte de consentimiento (cuya problematicidad no podemos dilucidar aquí). En verdad, se caracteriza por su nula capacidad imperativa y puede ser considerada como impotente, dada la comentada incapacidad de actuar. Además, se descubre como compatible con la libertad (siempre que ésta no sea entendida como una ausencia de interferencias)[9] y también con la revocabilidad, puesto que la autoridad permanece solamente en la medida en que siga obteniendo el reconocimiento o la aquiescencia del otro. En realidad, la autoridad se destapa como extremadamente frágil, toda vez que Arendt insiste en que el menosprecio, la burla o la risa bastarían para hacerla desvanecer (Arendt, 2005: 62). En su *Diario Filosófico* llegó a apuntar que "mientras hay autoridad, ni siquiera se plantea la pregunta" (Arendt, 2006: 177), lo que exhibiría su fragilidad aunque también su ambivalencia, toda vez que la simple duda sería intrínsecamente amenazante.

IV. Mijail Bakunin y la autoridad

Es sumamente revelador que Mijail Bakunin, considerado habitualmente como uno de los pensadores y activistas antiautoritarios por excelencia, haya expuesto una gama de ideas que difícilmente cuadran con la imagen que se ha formado de él. En *Dios y el Estado* dedica una sección entera al principio de autoridad y en la primera mención que hace de ésta, después de una retahíla de críticas a la religión, expone que es "una palabra y una cosa que detestamos de todo corazón" (Bakunin, 1975: 59). En su opinión, la autoridad es *prima facie* aquello que impide el desarrollo de la libertad mientras que esta última se expresa como negatividad y desobediencia a lo instituido, sin las cuales el ser humano

ha sido el hecho de renunciar a las armas. Perder poder (en este caso militar) es lo que precisamente puede derivar en la obtención de un poder *otro*.

9 De hecho, tanto Arendt (1996: 110) como Jaspers (1958: 42) diagnostican un retroceso simultáneo de libertad y autoridad en la época contemporánea, insinuando cierta interdependencia entre ambos conceptos. Mientras que en la pensadora alemana entronca con la interrelación existente entre autoridad y mundo, en el caso del filósofo de la existencia el vínculo sería más estrecho y directo, como se desprende de una sentencia como la siguiente: "Quien se vuelve libre, vive en autoridad – quien sigue a la verdadera autoridad, deviene libre. La libertad se llena de contenido a través de la autoridad" (Jaspers, 1958: 46).

queda atrapado en la animalidad. No obstante, lo relevante es el extenso fragmento que agrega a continuación:

> ¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio, les escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control. No me contento con consultar una sola autoridad especialista, consulto a varias; comparo sus opiniones y elijo la que me parece más justa. Pero no reconozco autoridad infalible, ni aun en las cuestiones especiales; por consiguiente, no obstante el respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie (Bakunin, 1975: 64).

La autoridad, aquí entendida en una clave individual, muestra un rostro favorable en la medida en que es positiva y compatible con la libertad, en la medida en que la autoridad no es impuesta sino que depende de uno mismo e incluso es elegida. Por lo tanto, en la medida en que la autoridad no es infalible ni absoluta. En este sentido, la autoridad es algo que debe ser reconocido o autorizado *a posteriori*.

A continuación, Bakunin añade lo siguiente:

> Me inclino ante la autoridad de los hombres especiales porque me es impuesta por la propia razón. Tengo conciencia de no poder abarcar en todos sus detalles y en sus desenvolvimientos positivos más que una pequeña parte de la ciencia humana. La más grande inteligencia no podría abarcar el todo. De donde resulta para la ciencia tanto como para la industria, la necesidad de la división y de la asociación del trabajo. Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias (Ibíd., 65).

La autoridad es presentada en estos fragmentos como una disposición racional, así como conforme a la naturaleza humana, que se explica por

la imposibilidad de que el hombre pueda comprender y conocer tanto la diversidad como la complejidad de todo lo que le circunda; al fin y al cabo, aparece como una respuesta lógica a las dificultades que nos plantea nuestro entorno en relación al conocimiento. El problema no es entonces la existencia de la autoridad, sino su reparto injusto, su patrimonialización o monopolización por parte de una minoría que para colmo es opresora. La autoridad, asociada por el pensador ruso a una suerte de competencia o a la posesión de unos conocimientos, debe pronunciarse por consiguiente en plural, ya que no hay nadie que pueda reivindicar para sí la autoridad en todos los aspectos de la realidad. De manera sintomática deja caer que, en caso de existir esa persona, debería ser expulsada inmediatamente de la sociedad, "puesto que su autoridad reduciría inevitablemente a todos los demás a la esclavitud y a la imbecilidad" (Bakunin, 1976: 66).

En Bakunin se manifiesta un viraje como el arendtiano que también rehabilita el concepto de autoridad. Su ideal expresado, y aquello que considera como el sentido del anarquismo, no es la extinción de la autoridad sino una comprensión y aplicación correcta de lo que contiene este concepto: que cada persona sea reconocida como una autoridad para los demás en uno o más campos determinados, por supuesto de manera provisional, libre y deseada por el otro. En consecuencia, la autoridad se acepta bajo la premisa de que se desenvuelva dentro de un marco razonable y justo, de simetría y reciprocidad. La utopía de Bakunin está llena de autoridades, lo que denomina autoridades naturales y no de derecho, y siempre bajo la estela de un modelo como el de la ciencia, guiado por la consecución de la verdad. En esta cuestión coincide además con el mencionado Dewey, para quien el desarrollo de la ciencia provee un buen ejemplo del funcionamiento de una autoridad fundamentada en la actividad colectiva y cooperativamente organizada así como un buen encaje de autoridad, libertad y cambio (Dewey, 1996: 166).

V. El componente activo de la autoridad

Por todo lo anterior, autores como Alexandre Kojève han argumentado que la autoridad, en tanto que ésta no sea impuesta, siempre es legítima por definición, aunque eso es una afirmación que a la postre no deja de ser

sumamente problemática. Por su parte, Erich Fromm ha preferido hablar de la autoridad racional, la cual forma parte de su proyecto de ética humanista y cuya fuente descansa en la competencia que en una materia en concreto pueda tener una persona o un cargo (Fromm, 1991: 87). Ahora bien, a diferencia de lo expuesto más arriba, según el pensador alemán esta clase de autoridad "no solamente permite sino que requiere constantes escrutinios y críticas por parte de los individuos a ella sujetos" (Fromm, 1999: 21). Karl Jaspers, en uno de los puntos en los que más se aleja su interpretación de la de Arendt, ha ido más allá y ha insistido en que "la autoridad que está viva tiene dentro de sí la tensión que constantemente posibilita asimismo una indignación (*Empörung*) contra la misma autoridad" (Jaspers, 1947: 813). En cambio, Luisa Muraro ha señalado que "la autoridad, por naturaleza, no es justa ni puede estar justificada, no es racional ni irracional" (Muraro, 2013: 50). La autoridad, que para la pensadora italiana es como un fundamento sin fundamento, quedaría envuelta por necesidad en una suerte de misterio. Para ellos, la autoridad debe ser rescatada o incluso reconquistada, aunque en cada uno de una manera diversa.

Más allá de que se dé de manera racional o no, de manera consciente o no, lo que ahora nos interesa consiste en profundizar en algunas de las implicaciones que se derivan de estas concepciones que hacen gravitar la autoridad no en quien la detenta sino en quien la otorga, donde cada uno tiene el *poder* de hacer del otro una autoridad. En primer lugar observamos que la autoridad, a diferencia del poder y de la violencia, se caracteriza por no tener por qué estar necesariamente encarnada o encerrada en una persona humana. Así pues, la autoridad se puede predicar de instituciones (como la Iglesia o la Universidad), de libros (como la Biblia o el Capital) o por supuesto de documentos (como la Constitución de algún país en concreto o el *Corpus Iuris Civilis* en la Edad Media). Eso se explica por el hecho de que la autoridad, al reposar en el otro, no depende tanto de lo rasgos ínsitos a su identidad sino del tipo de relación que se instituye y que le otorga ese tipo de reconocimiento.

Así llegamos a uno de los rasgos centrales de la autoridad: ésta no debe ser vista como una propiedad sino como una relación entre dos polos que en cada ocasión se da de cierto modo concreto y que obviamente puede sufrir

variaciones, como ser cancelada, revertida o redefinida. Eso permite que se reconozca como autoridad a libros, instituciones o seres sobrenaturales, pero también conduce a que la relación con la autoridad tenga la posibilidad de ser más rica, activa y productiva de lo que a primera vista parece. Y que por eso se recusen afirmaciones semejantes a las de Mijail Bajtin, para quien

> la palabra autoritaria pide de nosotros un reconocimiento absoluto, y no una dominación y asimilación libres, con nuestras propias palabras. Por eso no admite ningún tipo de juego en el contexto que la encuadra o en sus fronteras, ningún tipo de transición gradual y lábil, de variaciones estilizantes libres, creadoras. Entra en nuestra conciencia verbal como una masa compacta, indivisible: debe ser aprobada por completo o rechazada del todo (Bajtin, 1989: 160).

En contraste con lo expuesto en este pasaje, el tipo de relación que *de facto* se establece con la autoridad nunca es completamente unilateral, aunque sí que pueda y con frecuencia quiera parecerlo. La relación que se establece no es la misma en cada caso sino que, obviamente dentro de unos límites muy difíciles de demarcar, se desenvuelve y determina de manera diferente dependiendo de las diferentes vectores que entren en juego, del contexto en el que sucede y de las diversas eventualidades que puedan pasar. En este sentido, se podría trazar un análisis de la autoridad semejante al que Foucault realizó acerca del poder, teniendo en cuenta el amplio conjunto de factores que pueden intervenir.

En cierto modo, toda autoridad es incompleta. No solamente requiere que haya otro que la instituya sino que también necesita que ese otro la haga hablar y que lo haga a su manera, en muchos casos incluso traicionando el sentido original de sus palabras. Aquel que reconoce al otro como autoridad no solamente detenta la capacidad de elevarlo a tal estatuto sino que además, cuanto más se caracterice el contenido asociado a esa autoridad por aspectos como la vaguedad o la complejidad, una mayor capacidad tendrá de poder influir asimismo en la determinación de sus contenidos; esto es, un mayor margen de maniobra dispondrá para sobredeterminar el sentido de sus afirmaciones, deliberadamente o no. Con mayor razón, algo semejante ocurre cuando la autoridad en cuestión no es humana o ha fallecido, pues

entonces no se puede corregir la interpretación que se hace en su nombre. En caso contrario, se puede llegar al extremo de que alguien reconozca a otra persona como autoridad pero que ésta no se reconozca en aquello que se le atribuye.

Así se constata lo que podemos denominar el *poder subyacente* a la autoridad, un poder con frecuencia silencioso y no visible, no explícito, que hace alusión a este componente activo del receptor. Cada vez que ha habido individuos, grupos, partidos, movimientos e incluso estados que han combatido entre sí en nombre de una misma autoridad, se observa que la defensa de la autoridad depende de una tarea de resignificación y sobredeterminación de los contenidos. El calificativo de ortodoxia o heterodoxia que se ha empleado en contextos como el religioso o en el seno de determinadas ideologías resulta suficientemente esclarecedor al respecto: el litigio no venía por la autoridad a la que se apelaba sino por la interpretación que se hacía de ella. En este sentido, el mismo Jesucristo ha sido erigido como autoridad por corrientes políticas y religiosas del todo inconciliables entre sí, mostrando la elasticidad que pueden tener los contenidos.[10] A fin de cuentas, en muchos casos la autoridad no es más que una suerte de símbolo o referente que funciona en la medida en que es indefinido e ignorado, en la medida en que no cuadra con la descripción de Bajtin ofrecida más arriba.

Por otro lado, cuando el pensador Toni Negri escribió *Marx más allá de Marx* en el fondo no hizo más que abundar inconscientemente en esta cuestión: a saber, que a menudo el reconocimiento que se hace de una autoridad en concreto, en este caso Marx, no es un reconocimiento sumiso o pasivo, que se subordina fielmente a las afirmaciones expresadas por el autor (si es que tal cosa es posible), pues en verdad intervienen factores subjetivos que bajo la forma de un diálogo explícito o implícito moldean sus contenidos. Allí es donde se hace más visible el significado del *auctor* como mediador o intermediario, como aquel que nos hace crecer sin que ello eso

10 En este sentido, resulta muy interesante el estudio que hace Christopher Hill en *El mundo trastornado* de los movimientos radicales durante la Revolución Inglesa, tales como los *ranters*, *diggers*, *levellers* o *quakers*, y cómo todos ellos se oponen a las interpretaciones oficiales del mensaje evangélico mediante una radical relectura en clave interna de las Sagradas Escrituras o de la figura de Jesucristo.

suponga la imposición de límites, como aquel que nos ayuda a ir más allá de nosotros mismos pero también de sí mismos. La autoridad, más que poner un punto final, enlazaría con la institución de un punto de partida que promoviera o animara otros movimientos ulteriores.

Así pues, la autoridad se revela como una realidad potencialmente dúctil. Toda autoridad se acompaña de una hermenéutica de la autoridad que hace más problemática las formas de su recepción e interpretación. Con mayor razón, cuando aquello que responde al nombre de cierta autoridad en concreto engloba un cuerpo de textos y saberes extremadamente amplio y diverso, donde es fácil encontrar datos ambiguos y/o contradictorios que acaben por apoyar o justificar la postura de uno mismo. Esto ha sucedido con una religión como el cristianismo, que congrega un elevado número de autoridades (como los llamados doctores de la iglesia) y cuyo texto sagrado y autoridad suprema, la Biblia, se subdivide en 2 testamentos y 73 libros. De ahí que cada época histórica o corriente del cristianismo haya acometido interpretaciones selectivas acordes a las circunstancias, convicciones e intereses. No por casualidad Carl Schmitt (2000: 8) ensalzó a la Iglesia por encarnar una *complexio oppositorum*, una unidad compleja y problemática de elementos opuestos, capaz de acoger en su seno un buen número de contradicciones. En realidad, aunque esto es algo que en estas líneas no va a poder ser desarrollado, nos encontramos con lo que podríamos denominar el polimorfismo de la autoridad; con el hecho de que detrás de ella hay una pluralidad de autoridades que no siempre son coherentes entre sí.

Por lo tanto, la autoridad, en caso de ser reconocida como tal, no tiene por qué derivar en una obediencia absoluta e irreflexiva, tal y como advirtió Stanley Milgram (1980) en su celebérrimo estudio psicológico. Por el contrario, se puede dar una recepción creativa a la que al final la misma voz oficial de la autoridad se debe plegar. La autoridad se esfuerza por obtener el reconocimiento de los súbditos y por ello debe preocuparse por lo que éstos piensan o creen, incluso hacer maniobras de aproximación, a no ser que esté dispuesta a arriesgarse a quedarse desprovista de ese reconocimiento. Detrás de la autoridad hay una fragilidad radical e inextirpable que imposibilita su unidireccionalidad o unilateralidad. Ignorar el dictamen de

los demás la expone a su desautorización y desreconocimiento.[11] Y cuando eso sucede, el poder se muestra como un poder desnudo y arbitrario, fundado exclusivamente sobre el mismo poder; entonces se descubre básicamente como autoritarismo o incluso algo peor.

VI. La dimensión temporal de la autoridad

La cuestión de la autoridad enlaza asimismo con la dimensión de la temporalidad. Ciertamente, la longevidad de cierta costumbre o creencia se suele exhibir como una suerte de acreditación o demostración de su veracidad y se puede aseverar, con Myriam Révault d'Allonnes, que "el tiempo es la matriz de la autoridad, como el espacio es la matriz del poder" (Révault d'Allonnes, 2008: 15).[12] Por la misma razón, también la senectud o la ancianidad han comparecido como un requisito para la sabiduría y se hablaba en la antigua Roma de la *auctoritas maiorum*, la autoridad de los mayores. De ahí que comprensiblemente se haya señalado de manera reiterada la estrecha relación entre la autoridad y la tradición, donde ésta aparece como la acumulación de unos conocimientos y experiencias que han sobrevivido por su validez y acierto en situaciones pasadas. Aunque es preciso recordar que la tradición, término que como se sabe procede del verbo *tradere* (entregar), implica cierto cambio y hiato con lo anterior, consiste en una continuidad que no deja de estar atravesada por una discontinuidad que es reintegrada; o incluso por cierta ruptura o variación que sirve para su renovación pero que debe ser disimulada y presentada bajo otro semblante, que criba la herencia que en cada presente se recibe, desgranando lo positivo de lo negativo y conectando así el presente con lo inmemorial (véase por ejemplo Balandier, 1989). La tradición se apropia continuamente del pasado y lo entrega como un relato que hilvana los

11 De allí que continuamente se hayan ideado estrategias para investirse de autoridad. Incluso en un régimen como el del nacionalsocialismo, la más paradigmática encarnación del poder totalitario, se tuvieron muy en cuenta y fueran sondeados tanto la opinión como los deseos de los espectadores a la hora de rodar películas. Finalmente, para que fueran vistas, tuvieron que amoldarlas en buena medida a los requerimientos del público y por eso, más que por su ideología, el cine del nacionalsocialismo se caracterizó antes bien por su escapismo (Straehle, 2014).

12 Un pensador como François Hartog (2009), en cambio, se ha planteado la posibilidad de que el futuro juegue hoy en día y desde la modernidad un rol semejante al que anteriormente desempeñaba el pasado. Los héroes contemporáneos suelen ser innovadores, visionarios, precursores, personajes cargados de un futuro esperanzador que tiene la capacidad de interpelar y movilizar a la gente.

diferentes acontecimientos pretéritos a la luz del presente. Y a su vez enraíza los hechos del presente en el pasado y los lee desde el prisma de éste.

Ambos gestos no dejan de ser imperfectos y problemáticos, por lo que la misma tradición, si no quiere quedarse aprisionada en un inmovilismo que la condenaría a la desaparición o la insustancialidad, tiene que practicar una suerte de *bricolaje* cultural y acompasarse hasta cierto punto a las vicisitudes de cada presente para seguir siendo objeto de su reconocimiento. En otras palabras, la tradición debe saber traicionarse si pretende pervivir como una tradición viva, recordando que de manera ilustrativa tanto la palabra "traición" como "tradición" remiten etimológicamente al término latino *traditio*. Este dinamismo, por cierto, fue comprendido por una institución como la Iglesia católica durante el Concilio del Vaticano II, donde se concluyó que la función principal de la institución eclesiástica debía consistir en el *aggiornamento*: esto es, la puesta al día o actualización del mensaje cristiano con la meta de no perder el contacto con una sociedad siempre en transformación.

Este dinamismo revela además otro aspecto que denominaremos la dimensión hipócrita de la autoridad, la cual hace alusión al ocultamiento de esta temporalidad de la que hablamos. La aparente inmovilidad comparece como un factor que aumenta su credibilidad y confirma su veracidad. Por esa razón, las transformaciones que finalmente se llevan a cabo se deben dar de manera soterrada. La tradición engulle los cambios, se los apropia y los niega en tanto que tales, como si nunca se hubiera producido ninguna discontinuidad o alteración. Por lo tanto, su acción se presenta preferiblemente como inacción, como si no se hubiera hecho nada. De ahí que en nuestro presente estemos rodeados todavía de numerosas tradiciones que pese a su aura inmemorial a la hora de la verdad no son más que celebraciones o costumbres de reciente aparición, tal y como Eric Hobsbawm y Terence Ranger se esforzaron en denunciar en su célebre y controvertida obra *La invención de la tradición*.

En la Edad Media, debido a la ausencia de una verdadera conciencia histórica, podemos encontrar estos gestos, que se dan de una manera mucho más llamativa, fuerte y flagrante. No por casualidad el teólogo medieval Alain de Lille comentó, en una frase que haría fortuna, que "la autoridad

tiene una nariz de cera que se puede deformar en todos los sentidos" (Le Goff, 1999: 292), confirmando que aquello importante en la autoridad no es solamente el papel de la selección o el de la aprobación sino también el de la interpretación o el de la sobredeterminación, que puede hacer mucho más elásticos los sentidos de los textos que se ensalzan. Como ha sostenido el historiador Jacques Le Goff (2003: 152), la época medieval se caracterizó en verdad por un dinamismo inconfesable y un secretismo creador por culpa de su horror a la novedad. La Iglesia condenaba las *novitates* y las consideraba como pecado en la medida en que no arraigaban en un pasado, en tanto que se manifestaban como una ruptura desprovista de historia y tradición, en la medida en que la novedad se legitimaba solamente sobre sí misma. El pecado de la originalidad yacía en aparecer altaneramente como el origen de lo nuevo y de algún modo entrar en competencia, poner en cuestión y suplantar lo que era el verdadero origen o incluso la misma idea de origen como tal. Ahí yacía su aspecto extranjero y diabólico, también en su sentido etimológico, aquello que separa y desune a la comunidad, pues con su gesto escindía a ésta de su benéfico pasado. Por ello, cuando se tuvo que justificar la irrupción de la novedad, no se dudó a la hora de falsear la historia y de apelar a términos como los de redescubrimiento, renacimiento, regeneración, restauración, retorno al origen o refundación. O de lo que Jan Assmann (2011: 192ss) ha llamado una repristinización de la tradición.

Así se recurrió a la realización de burdas interpolaciones en los textos antiguos o directamente a la fabricación de documentos falsos para usarlos *ad hoc* como oportunas fuentes de verdad: así sucedió por ejemplo con la conocida Donación de Constantino, según la cual los territorios del Papa habrían sido un obsequio concedido por el emperador romano. Lo que puede resultar curioso desde una perspectiva como la del presente es que era tal la despreocupación por la verosimilitud de las falsificaciones que se trataba de forzar la historia de manera grosera. Por ejemplo, para justificar la fundación de las universidades de París, Oxford y Cambridge se las hizo remontar respectivamente a Carlomagno, Alfredo el Grande y el rey Arturo (Gurevich, 1990: 205), lo que luego fue muy fácil de desmontar. También se inventaron innumerables leyendas locales para legitimar determinada

clase de intereses políticos o de otra índole, donde personajes reales (como Carlomagno) interactuaban con héroes inexistentes. En tales casos había una deliberada búsqueda de autoridad como parte de una maniobra de legitimación de unos cambios cuya principal condición, pertinazmente trampeada a la hora de la verdad, consistía en la necesidad de estar sancionadas por algún precedente que le sirviera de soporte.

De este modo, la invención en el presente suponía a su vez inscribir dicha novedad en el pasado.[13] Es ahí donde se constata el íntimo vínculo de la autoridad no con la historia sino sobre todo con la memoria, con la preocupación por la transmisión de unos hechos articulados de una manera determinada que se adecúe a la imagen que se quiere ofrecer.[14] En realidad, los constantes intentos políticos de conquistar la memoria colectiva pueden ser leídos de entrada y con mayor propiedad como una lucha por la autoridad, más que una por el poder, aunque por supuesto ambos elementos no dejen de estar interconectados. Sin duda, la gestión de la memoria colectiva ha sido una de las más importantes y codiciadas fuentes de autoridad y por eso ha sido tradicionalmente un campo de batalla simbólico.[15]

13 Gregory Nagy ha barajado la posibilidad de que también muchos autores legendarios del pasado, como sería el caso de Homero, habrían sido el resultado de una serie de recomposiciones o reconstrucciones de carácter retroactivo por parte de los diferentes rapsodas que se hubieran ido sucediendo. Incluso especula con la posibilidad de que el verdadero significado de Homero no fuera otro que el de "aquél que reúne" (*he who joins together*) (Nagy, 1996: 74).

14 Uno de los casos más conocidos fue la institución de la *damnatio memoriae* cuyo objetivo consistía en excluir de la memoria cívica a aquellos emperadores que no habían sido dignos de su puesto y podían brindar un ejemplo negativo a los súbditos. Al final, sin embargo, también se prefirió recuperar el recuerdo de los emperadores más deprecados (como Calígula o Nerón) a cambio de maquillar su comportamiento o las decisiones que tomaron. Más que eliminar, se prefirió embellecer el recuerdo o de ponerlo al servicio de los intereses del presente, algo que como se sabe muchos regímenes anteriores o posteriores no han dejado de intentar poner en práctica.

15 Hay que recordar que la memoria colectiva no solamente depende de los discursos y narraciones que se tejen en torno al pasado. Según el caso, se puede afianzar y apuntalar por numerosas vías, tales como los monumentos que se erigen, los nombres de las calles, las transformaciones en el lenguaje, el calendario, las festividades o las costumbres, las canciones que se difunden, el tipo de vestimenta que se promueve, el catálogo de nombres propios permitidos, etcétera. Se trata entonces de producir un mundo que se acomode a las afirmaciones vehiculadas por los relatos que se quieren establecer como canónicos.

VII. Autoridad, poder y contrapoder

En su origen y al menos hasta la modernidad, la autoridad ha actuado a menudo como una forma de limitación de poder e incluso como un contrapoder,[16] de uno que además no era exclusivamente reactivo. Por ejemplo, es preciso señalar que durante la república romana la *auctoritas* debía ser entendida en contraposición a la *potestas* (y al *imperium*) y que su sede oficial recaía en la institución del Senado. La auctoritas no se podía imponer, no tenía poder ejecutivo, y por eso Tácito (*Germania*, XI, 5) contrapuso en su momento la *auctoritas suadendi* o suasoria a la *potestas*. Más adelante, Theodor Mommsen dijo de ella que era algo más que un consejo y algo menos que una orden, o una opinión que no se puede ignorar sin correr un peligro (Arendt, 1996: 134). Ahí se advertiría lo que podemos denominar el poder de la *auctoritas*, un poder que Montesquieu consideró "*en quelque façon nulle*" y que consistía en la capacidad de desnudar, desautorizar e invalidar la *potestas*, de despojarla de los ropajes del pasado y de mostrarla como una suerte de poder arbitrario, desprovisto de legitimidad e incluso peligroso para la salud de la república. Como un poder que en definitiva no tenía por qué ser obedecido.

La autoridad ciertamente puede legitimar y reforzar el poder, si bien en la medida en que siga obteniendo el respaldo y la aquiescencia de la ciudadanía, o por lo menos siempre que no sea motivo de reacciones negativas que desemboquen en la desafección, la disidencia o la resistencia. Y eso es algo que nunca se puede garantizar o asegurar de antemano. En caso de no conseguirlo, contribuye más bien a debilitar e incluso derrocar el poder. O por la misma razón a autorizar la desobediencia y la rebelión.[17]

16 Geminello Preterossi (2003: 5) ha resaltado por ejemplo el vínculo de la *auctoritas* con el verbo *censeo* y por lo tanto con la institución romana de la *censura*.

17 De ahí lo que se ha venido a llamar el *ius resistentiae* o derecho de resistencia a la opresión. Aquellos reyes que no se comportaban rectamente – y hay que pensar que durante la Edad Media se repetía, siguiendo la sentencia de San Isidoro de Sevilla, "*rex eris si recte facies, si non facias, non eris*" (*Etimologías*, IX, 3) – quedaban desautorizados y no tenían por qué ser obedecidos. Como ha afirmado el historiador Aron Gurevich, "el soberano que violaba el derecho se veía privado de las bases legales que sustentaban su poder y sus súbditos quedaban liberados del juramento prestado. Los súbditos estaban obligados también a defender la ley, incluso contra el rey que la infligiera" (Gurevich, 1990: 205). En conexión con este tipo de pensamiento, también Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, II, II, 60, 5) adujo que una ley que no siguiera el derecho natural no tenía fuerza

Con razón, Hannah Arendt ha destacado que la desobediencia civil o la revolución se han desencadenado gracias a que previamente se había dado una crisis de autoridad (véase Arendt, 1973: 81; 1988: 314 y 360). Ahí es donde la autoridad puede llegar a asomarse como esa suerte de contrapoder que se ha comentado. En este sentido, debemos recordar que en el fondo los movimientos de oposición a la autoridad oficial no han hecho más que levantarse y legitimarse en nombre de una autoridad alternativa o de una interpretación diferente de la primera.[18]

La disociación de poder y autoridad es aquello que a nivel fáctico facilitaba el derrumbe del primero. Por eso mismo, por lo menos desde Augusto (Syme, 1988; Galinsky, 1996), quien escogió dicho título para hacer gala de la legitimidad y la grandeza de su poder, hubo ya en Roma continuas tentativas por parte del poder de confundirse con la autoridad y revestirse con su aura, algo que se agudizó con el tiempo, en especial tras Diocleciano (Casinos Mora, 2000: 164ss). Más adelante, también la Edad Media estará atravesada por el conflicto entre *potestas* y *auctoritas*, respectivamente identificadas según la versión oficial con el poder terrenal y el espiritual, con el Imperio y la Iglesia, aunque esta serie de disputas no hará más que desprestigiar y desacreditar sin cesar a sendos contendientes. Los intentos de arrogarse la autoridad derivaron más bien en una identificación con la palabra y no tanto con la significación o el reconocimiento a los que hacía referencia.

De esta manera se fue fraguando el desplazamiento en la significación de la "autoridad" y el malentendido que todavía persiste en torno a ella. Aunque sea difícil de fijar un momento determinado, tal desplazamiento se consumó probablemente con el pensamiento de Hobbes y su comprensión de la soberanía, quien la entendió como un poder único, absoluto, indivisible, incontestable, que retiene el derecho de guerra contra el discrepante

de ley y no debía ser obedecida.

18 Respecto a lo primero, es interesante tener en cuenta cómo se podía convertir en referentes a figuras, fuesen legendarias o históricas, que habían sido marginadas o condenadas por la sociedad contra la que se enfrentan, como sería Lilith en el caso del feminismo. En relación a lo segundo, uno de los episodios más interesantes ha sido descrito por el medievalista Patrick Boucheron (2008), quien ha mostrado cómo la figura de San Ambrosio devino la autoridad irrenunciable, a la par que extremadamente dúctil, a la que se encomendaron todos los movimientos y bandos políticos en el Milán medieval, fueran del partido patricio o del popular, a favor de la familia Visconti o en contra del poder papal.

(Hobbes, 1999: 57). Como se sabe, el filósofo británico tomó el concepto de Jean Bodin, si bien lo radicalizó y liquidó con ello los últimos residuos de autoridad que todavía se encontraban presentes en la obra del francés. De ahí por ejemplo que Hobbes optase decididamente por una postura erastiana en materia de religión, al someterla sin pudor a los designios del Estado. O que en el conocido capítulo 46 del Leviatán abogase por la subordinación de la filosofía al poder y por castigarla en el momento en que infringiera las leyes, incluso en caso de tener razón. Asimismo enfatizó que se debía prohibir la amplia libertad de las universidades, a las que describió como un caballo de Troya en el gobierno y desde donde consideraba que en cierta medida se había incubado la guerra civil inglesa (Hobbes, 2013: 55).

Este desplazamiento de la autoridad se detecta nítidamente en una de las más célebres sentencias del pensador británico, al afirmar que "*Authoritas, non veritas, facit legem*". Dicha aseveración debe ser entendida como parte de un gesto por el que la autoridad pasa de ser una instancia que fragiliza el poder instituido a convertirse en un instrumento o resorte de éste, por lo que se la neutraliza y transforma en una *summa potestas*, con la inestimable colaboración de un contrato que se firma una sola vez y ata para siempre. No por casualidad, aunque esto es una cuestión que aquí no podemos desgranar, eso coincide a su vez con el correspondiente desplazamiento semántico por lo menos en conceptos tales como los de libertad (Skinner, 2010) o ley (Grossi, 2003).

Se puede comprender esta concepción de la soberanía como el proyecto de fusión de poder y autoridad, de una autoridad que es monopolizada *de iure* por el Estado y que por consiguiente ya no se deriva del reconocimiento de los súbditos,[19] lo que a su vez conduce a una concepción del estado como la hobbesiana y ha tenido consecuencias fatales en la historia. Hannah

19 No hay que olvidar además que, según Hobbes, toda forma de desobediencia no era más que una suerte de contradicción performativa y que por lo tanto merecía y debía ser punida. El momento clave de esta argumentación se consuma con el paso del pacto como renuncia del *De Cive* al pacto como autorización, palabra que como se sabe pertenece al campo semántico de la autoridad y que en realidad sella la transferencia de ésta al Estado. Este desplazamiento es el que hace a los ciudadanos corresponsables de los actos del soberano y, literalmente en términos de Hobbes, incluso sus autores (reservando el rol de actor al monarca), de modo que toda forma de desobediencia sería un contrasentido dado que *eo ipso* no consistiría más que en una forma de rebeldía contra uno mismo (véase Hobbes, 1980: 144).

Arendt, en referencia a este contexto, ha escrito por eso que "el poder se subjetivó por el hecho de que se abusó de él como sustitución de la autoridad, o se presumió de autoridad para esconder el poder [...]. Este tipo de poder, que se las da de soberanía y de autoridad, lleva inherente de hecho la peculiaridad de cometer siempre injusticia" (Arendt, 2006: 177). Por su parte, en un sentido más general y más en conexión con los dramáticos acontecimientos del siglo XX, Agamben ha escrito en relación a la dualidad *potestas-auctoritas* lo siguiente:

> En tanto los dos elementos permanecen correlativos, pero conceptualmente, temporalmente y subjetivamente distintos [...] la dialéctica que se da entre ellos, aunque fundada sobre una ficción, puede con todo funcionar de algún modo. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal (Agamben, 2004: 155).

Uno de los grandes problemas políticos ha consistido en el cultivo o la preservación de la confusión en torno al binomio poder y autoridad, como si ésta última fuera un rostro más del primero, e incluso de uno de sus peores rostros. O por la misma razón: creer que la fuente del poder y de la autoridad recaen en la misma persona o institución. No debe sorprender por eso la posterior identificación entre autoridad y autoritarismo, que en buena medida es deudora de este malentendido y que no cesa de reproducirse en la actualidad. Uno de los resultados será la defensa conjunta del triángulo poder-autoridad-soberanía donde los tres conceptos aparecen cogidos de la mano como si fueran las tres caras de una misma realidad.

Una de las materializaciones más terribles y extremas de este proceso fue sin duda la del totalitarismo nazi, durante el cual volvieron a abundar los escritos que se referían elogiosamente a la autoridad. Entre estos textos encontramos también el mismo *Mein Kampf* de Hitler, quien en la segunda parte del libro bosquejó su particular concepción de la autoridad, indicando que su fundamento se encontraba en la popularidad. Ahora bien, también manifestó su inquietud por tratarse de un fundamento demasiado débil y poco confiable. El problema de la autoridad era de nuevo su fragilidad.

Y el propósito, robustecerla. Por ello, agregó que era necesario que, para que fuera más estable, segura y eficaz, la autoridad se apoyara también en la tradición y sobre todo en el poder (la palabra que emplea es *Gewalt*). Solamente en el caso de que se lograran reunir y combinar con éxito estos tres elementos se conseguiría que la autoridad fuera realmente inconmovible (*unerschütterlich*). No debe extrañar por eso mismo que en otros pasajes hable asimismo de la ilimitada autoridad suprema del *Führer*, algo que por supuesto se encuentra en las antípodas de las comprensiones romana y arendtiana de la autoridad. Como acertó a señalar la pensadora alemana, el totalitarismo no era una encarnación de la autoridad llevada al paroxismo sino más bien su contrafigura, su rostro más diametralmente opuesto (Arendt, 2009: 676).

VIII. A modo de conclusión

La identificación o confusión de la autoridad y del poder no conduce al fin y al cabo sino a desactivar las exigencias o los peligros asociados a la primera y fácilmente puede desembocar en una mayor arbitrariedad. De este modo, el poder, firmemente convencido de estar investido o aureolado de autoridad, o de poseer su monopolio solamente por el hecho de ser poder, ya no tiene la necesidad de tener que rendir cuentas ni de tener que adaptarse a las exigencias que venían marcadas por la otra concepción de la autoridad. Por lo tanto, el poder no necesitaría la autorización de una instancia externa y sería él mismo el que se autorizaría en cada momento, siendo un poder desnudo, fundado únicamente sobre el mismo poder (a pesar de que lo pueda tratar de disimular apelando a términos como el de mayoría silenciosa u otros equivalentes).

Este malentendido también facilita la tendencia a observar exclusivamente los fenómenos políticos desde el prisma del poder y a desingularizar la autoridad. En este sentido, puede ser empleado como un mecanismo para anular la autoridad de cualquier tipo de movimiento de oposición al considerarlo simplemente como otra forma de poder o de contrapoder y, por eso, tratar de desacreditarlo por no ser en sus rasgos esenciales más que un calco (y no una alternativa cualitativamente diferente) de aquello que está en el gobierno. Al parecer, según esta comprensión,

sería imposible pensar en un más allá o un afuera del poder. Eso explica que hoy en día se suela considerar que la limitación del poder deba provenir del mismo poder o que en este sentido se hable de separación de poderes, cuando un poder como el judicial debería pertenecer más bien a un ámbito como el de la autoridad.

A diferencia del poder, la autoridad apunta a una exterioridad que lo obliga a tener que acometer maniobras para mantener la conexión y buscar el respaldo de la población. A nivel histórico, eso ha supuesto que las instituciones en el poder hayan tenido que flexibilizarse o realizar concesiones con el objeto de no renunciar a este apoyo y arriesgarse a volverse más frágil. En este sentido, esta dimensión de la autoridad requiere de gestos en cierto modo democratizadores que la sitúan en una esfera semejante a la del reconocimiento, de la legitimidad e incluso de una suerte de consentimiento, sea activo o pasivo. Ahora bien, como es lógico eso dependería para empezar de los contenidos que entraran en liza, puesto que por desgracia determinadas prácticas antidemocráticas pueden servir o han servido en tiempos pasados como una fuente de reforzamiento de la autoridad.

Por otro lado, aunque por desgracia es una cuestión fundamental en la que no podemos entrar, no está de más recordar que a menudo se han buscado estrategias de todo tipo, como aquellas que podríamos denominar de orden biopolítico, con el fin de hallar mediaciones o articular discursos que faciliten la tarea del gobierno y que procuran revestir como autoridad lo que al fin y al cabo no son más que medidas de poder. El poder pastoral de Foucault no es lo mismo que la autoridad, pese a que en buena medida intente cumplir su función.

Además, si bien eso es algo que autores como Erich Fromm no suscriben, no cabe olvidar que la misma autoridad puede o suele entrar en pugna con la autonomía y la actitud crítica. Al nivel de los hechos, por eso, no es extraño que una autoridad se afane por todos los medios seguir siendo una autoridad y que por este motivo incluso tenga la tentación de recurrir al autoritarismo u otras formas ilegítimas con las que preservar la asimetría de la relación.

En cualquier caso, todo eso no quita que bajo la estela de la autoridad quizá sea posible concebir prácticas emancipatorias, como las que se han reivindicado y llevado a cabo en el seno del feminismo italiano. O que se puedan explorar y transitar nuevas sendas con la meta de rescatar sus componentes positivos y hacerla democrática o lo más democrática posible. Paulo Freire (1999), un pensador que tradicionalmente ha sido alineado con los antiautoritarios, ha defendido la puesta en práctica de una pedagogía fundada simultáneamente en la autonomía, en la libertad [...] y en la autoridad. El mismo Adorno (1998: 120ss) matizó las tesis expuestas en *La personalidad autoritaria* y más adelante, a la luz de varios trabajos empíricos, señaló que la emancipación - si bien la palabra que significativamente emplea en alemán es la *Mündigkeit* empleada por Kant en *¿Qué es la Ilustración?* - requería el tránsito por un momento de autoridad.

Sin duda, la cuestión de la autoridad es una cuestión tremendamente compleja y problemática. Aunque eso, poner sobre el tapete este problema como un problema real y digno de ser debatido así como plantearse el cúmulo de ambivalencias que se ocultan detrás de la autoridad, supone ya un paso importante que usualmente se prefiere no dar en la actualidad. La fobia a la autoridad no tan sólo ha obturado su comprensión sino que además ha impedido ver la importancia que esta dimensión sigue conservando en la actualidad e incluso ha facilitado la propagación de una de sus peores materializaciones, al equiparar autoridad y autoritarismo.

IX. Bibliografía

Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Helmut Becker*. Madrid: Morata.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción: II, 1*. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (1973). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.

——. (1988). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza.

——. (1993). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

——. (1996). *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península.

——. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

——. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

——. (2006). *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder.

——. (2009). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Prisa Innova.

Assmann, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia.* Madrid: Gredos.

Bajtin, M. (1989). *Teoría y estética de la novela: trabajos de investigación.* Madrid: Taurus.

Bakunin, M. (1975). *Dios y el estado.* Madrid: Júcar.

Balandier, G. (1989). *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales: elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona: Gedisa.

Bennett, A. (2005). *The autor.* New York: Routledge.

Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones europeas.* Madrid: Taurus.

Bochensky, J. (1989). *¿Qué es la autoridad?: introducción a la lógica de la autoridad.* Barcelona: Herder.

Bodin, J. (1992). *Los seis libros de la República.* Madrid: Tecnos.

Boucheron, P. (2008). Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la libérté et le saint patron. En *Le passéà l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*. París: PUPS.

Casinos Mora, F. J. (2000). *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas.* Granada: Comares.

Damien, R. (2013). *Éloge de l'autorité: généalogie d'une (dé)raison politique.* París: Armand Colin.

Dewey, J. (1996). *Liberalismo y acción social y otros ensayos.* Valencia: Alfons el Magnànim.

Domingo, R. (1999). *Auctoritas*. Barcelona: Ariel.

Estlund, D. (2011). *La autoridad democrática: los fundamentos de las decisiones políticas legítimas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad.* Madrid: Akal.

Freire, P. (1999). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa.* México DF: Siglo XXI.

Fromm, E. (1991). *La condición humana actual: y otros temas de la vida contemporánea*. Barcelona: Paidós.

——. (1999). *Ética y psicoanálisis*. Madrid: FCE.

Furedi, F. (2013). *Authority: a Sociological History.* New York: Cambridge University Press.

Galinsky, K. (1996). *Augustan culture: an interpretative introduction*. Princeton: Princeton University Press.

Garapon, A. (1997). *Juez y democracia: una reflexión muy actual.* Barcelona: Flor del Viento.

Grossi, P. (2003). *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid: Trotta.

Gurevich, A. (1990). *Las categorías de la cultura medieval.* Madrid: Taurus.

Hartog, F. (2009). La autoridad del tiempo. *Historia mexicana,* LVIII, 4.

Hill, C. (1983). *El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII.* Madrid: Siglo XXI.

Hitler, A. (1940). *Mein Kampf.* München: Zentralverlag der NSDAP.

Hobbes, T. (1980). *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

——. (1999). *Tratado sobre el ciudadano.* Madrid: Trotta.

——. (2013). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición.* Barcelona: Crítica.

Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia y otros escritos.* Barcelona: Paidós.

Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Jaspers, K. (1947). *Von der Wahrheit.* München: R. Piper and Co Verlag.

——. (1958). *Philosophie und Welt.* München: R. Piper and Co Verlag.

Jouvenel, B. de (2000). *La soberanía.* Granada: Comares.

Kimmelman, B. (1999). *The poetics of Authorship in the later Middle Ages: The emergence of the Modern Literary Persona.* New York: Peter Lang.

Kojève, A. (2005). *La noción de autoridad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario.* Barcelona: Paidós.

——. (1999). *La civilización del Occidente medieval.* Barcelona: Paidós.

——. (2003). *En busca de la Edad Media.* Barcelona: Paidós.

Librería de Mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres.* Madrid: Horas y Horas.

Livio, T. (2001). *Historia de Roma desde su fundación.* Madrid: Gredos.

Mackay, C. S. (2011). *El declive de la república romana: de la oligarquía al imperio.* Barcelona: Ariel.

Magdelain, A. (1990). *Jus imperium auctoritas: études de droit romain.* Roma: École française de Rome.

Marina, J. A. (2009). *La recuperación de la autoridad: claves para la familia y la escuela.* Barcelona: Versátil.

Marx, K. & Engels, F. (1980). *Obras escogidas. Volumen II.* Moscú: Editorial Progreso.

Mead, M. (1972). *Educación y cultura.* Buenos Aires: Paidós.

Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Montesquieu, C. de (2007). *Del espíritu de las leyes.* Madrid: Tecnos.

Muraro, Luisa (1995). *El orden simbólico de la madre.* Madrid: Horas y Horas.

——. (2013). *Autorità*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Nagy, G. (1996). *Poetry as performance: Homer and beyond.* Cambridge: Cambridge University Press.

Negri, T. (2001). *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse.* Madrid: Akal.

Negri, T. & Hardt, M. (2006). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: DeBolsillo.

Nietzsche, F. (1998). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo.* Madrid: Alianza.

Pisan, C. de (2013). *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela.

Preterossi, G. (2003). *Autoridad: léxico de política.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

——. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Renaut, A. (2009). *La fin de l'autorité.* París: Flammarion.

Revault d'Allonnes, M. (2008). *El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad.* Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.

Ronell, A. (2012). *Loser sons: Politics and authority*. Urbana: University of Illinois Press.

Russell, B. (1949). *Autoridad e individuo.* México DF: FCE.

Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma romana*. Madrid: Tecnos.

Sennett, R. (1980). *La autoridad.* Madrid: Alianza.

Shakespeare, W. (1972). *Troilo y Crésida: drama romancesco.* Madrid: Espasa-Calpe.

Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Straehle, E. (2014). El judío Süss y el cine antisemita del Tercer Reich: una aproximación a los límites del poder totalitario. *Ápeiron*, 1.

Syme, R. (1988). *The roman revolution.* Oxford: Oxford University Press.

Tácito (1981). *Agrícola; Germania; Diálogo sobre los oradores.* Gredos: Madrid.

Tavoillot, P.H. (2011). *Qui doit gouverner?: une briève histoire de l'autorité.* Paris: Grasset.

Tomás de Aquino (2003). *Suma Teológica*. Barcelona: RBA.

Weber, M. (2005). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva.* México DF: FCE.

Sobre la comprensión de la historia en Marx. Las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas en torno al desarrollo de las fuerzas productivas.

~

On the understanding of history in Marx. The prospects of Ernesto Laclau and Jürgen Habermas on the development of the productive forces.

MATÍAS CRISTOBO
CEA (Centro de Estudios Avanzados), Univ. Nacional de Córdoba
--
matiascristobo77@hotmail.com

RESUMEN La crisis y el posterior colapso del llamado socialismo 'realmente existente' produjeron un retorno a Marx. Este retorno implicó la reactivación de un conjunto de discusiones que atraviesan los campos de la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía y la ciencia política. Dentro de este marco, nuestro trabajo se propone analizar y comparar dos interpretaciones divergentes sobre la comprensión del devenir de la historia en Marx desde las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas. En primer lugar, nos proponemos analizar las objeciones de Laclau a la explicación que Marx desarrolla sobre el cambio social como motor de la historia. Según Laclau, Marx sostiene dos concepciones mutuamente excluyentes: el par 'fuerzas productivas/relaciones de producción' y la 'lucha de clases'. En segundo lugar, como crítica a esta posición, abordaremos la relación entre las dos concepciones señaladas desde una perspectiva teórico-epistemológica radicalmente opuesta: la formulada por Jürgen Habermas en su libro *Conocimiento e Interés*. Finalmente, concluimos con una recapitulación de ambas posiciones.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 209-233

PALABRAS CLAVES Política, Posmarxismo, Teoría Crítica, Epistemología, Historia.

ABSTRACT The crisis and the subsequent collapse of the so called 'actually existing' socialism produced a return to Marx. This return meant the revival of a set of threads running through the fields of epistemology of the social sciences, philosophy and political science. Within this framework, our job is to analyze and compare two different interpretations on understanding the course of history in Marx from the perspectives of Ernesto Laclau and Jürgen Habermas. First, we analyze Laclau's objections to the explanation that Marx develops social change as an engine of history. According to Laclau, Marx holds two mutually exclusive concepts: the pair 'productive forces / relations of production' and 'class struggle'. Second, as a critique of this position, we will address the relationship between the two concepts identified from an epistemological theory radically different perspective: made by Jürgen Habermas in his book *Knowledge and Human Interests*. Finally, we conclude with a summary of both positions.

KEY WORDS Politics, Posmarxism, Critical Theory, Epistemology, History.

RECIBIDO 22/07/2014 **APROBADO** 16/03/2015

I. Introducción

La disolución del bloque soviético a comienzos de la década del '90 del siglo pasado ha provocado, de manera quizás paradójica, un nuevo diálogo con la teoría de Marx. Por un lado, a partir de la convicción de que una vez liberada del lastre del 'socialismo real' podríamos volver a ella sin las deformaciones que le infligió la mecanicidad del marxismo soviético. Por otro, desde la certeza de que el fracaso del comunismo no se produjo por una mala interpretación de la teoría de Marx, sino que ya en esta teoría estaba presente germinalmente el fracaso futuro.

En todo caso, el retorno a Marx produjo una reactivación de discusiones medulares que atraviesan los campos de la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía y la ciencia política. Dentro de este marco, la comprensión del devenir de la historia dentro del marxismo continúa siendo un tópico fundamental ligado a la dialéctica modernidad/posmodernidad. Corriendo el riesgo inherente a toda esquematización, la crítica de Ernesto Laclau a la conceptualización del desarrollo histórico en la teoría de Marx puede ser subsumida en la gran crítica al paradigma de la modernidad llevada a cabo en las últimas décadas.

Ciertamente entre las principales consecuencias de la revisión de Laclau de las tesis marxianas, que aquí nos proponemos discutir, emerge la defensa de la posición sumamente actual en el pensamiento contemporáneo (de raíz pos o neomarxista) que acentúa la "autonomía de lo político". Es decir, la comprensión de la política como una actividad no reductible a otras instancias. Desde nuestra perspectiva, la reintegración de la economía política en la conceptualización del desarrollo histórico se vuelve un factor determinante que sortea el peligro de visiones parcializadas y por lo tanto ideológicas de la realidad. Contra este riesgo, los primeros trabajos de corte epistemológico de Jürgen Habermas, moviéndose en los propios parámetros de la modernidad, ofrecen una reformulación del marxismo que, sin caer en ningún tipo de determinismo, nos permiten trazar un lazo entre la lógica política y la económica en la conceptualización del devenir histórico.

Específicamente, nuestro interés se orienta a exponer y examinar el modo según el cual la dialéctica 'fuerzas productivas/relaciones de

producción' o bien la 'lucha de clases', como mecanismos explicativos del cambio social propios de la teoría de Marx, son reformulados por Laclau y Habermas.

En primer término, nos proponemos analizar las objeciones de Laclau a la explicación que Marx desarrolla sobre el cambio social como motor de la historia. Según Laclau, Marx sostiene dos concepciones mutuamente excluyentes: el par fuerzas productivas/relaciones de producción y la lucha de clases. La primera de ellas constituiría una contradicción lógica, mientras que la segunda describiría simplemente un antagonismo. De acuerdo con la posición de Laclau, la lucha de clases debe ser subsumida en la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción para que la historia tenga un 'sentido' aprehensible. En suma, su crítica apunta a que el marxismo es una 'filosofía de la historia'.

En segundo término, abordaremos la relación entre el par fuerzas productivas/relaciones de producción con la lucha de clases, es decir, las dos visiones del devenir de la historia que Laclau detecta presentes en Marx, desde una perspectiva teórico-epistemológica radicalmente opuesta: la formulada por Jürgen Habermas en su libro *Conocimiento e Interés*. Habermas, como se sabe, aún se encuentra dentro de la tradición moderna y del proyecto iluminista y, a diferencia de Laclau, va a proponer una relectura de este conjunto de problemas claves para el marxismo a través de la postulación de una teoría de la sociedad que concilie el modelo explicativo del *Prólogo* de 1859 con el del *Manifiesto Comunista*.

II. Las críticas de Laclau a las dos versiones de la historia presentes en Marx

En *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (1990), Ernesto Laclau anticipa en el Prefacio la importancia de los fenómenos históricos que están teniendo lugar al momento de escribirlo, esto es, la ya mencionada disolución del bloque soviético y el agotamiento del proyecto socialista en el imaginario de la izquierda tradicional. Pero esta situación, lejos de constituir sólo una especie de marco o contexto desde el cual se teoriza, obliga a repensar y a definir las mismas condiciones de existencia y posibilidad de 'lo político'.

Es decir, el aniquilamiento histórico del socialismo, del llamado socialismo 'realmente existente', arrastra tras de sí el aniquilamiento del socialismo 'teórico', por lo menos al modelo 'clásico' postulado por la tradición marxista, pasando a ser reformulado e incorporado al proyecto de una democracia radicalizada y plural. En la misma dirección, señala Laclau que la crisis en el discurso de la izquierda no debe ser entendida como el agotamiento de un modelo de sociedad, de organización de 'lo social', que correspondiera a un conjunto de deformaciones que el marxismo ha operado sobre las ideas del propio Marx, sino que la crítica debe remontarse hasta este último, porque es en sus obras donde aquel proyecto ya estaba condenado al fracaso.[1]

Para tomar dimensión de la profundidad del punto de partida que propone Laclau en su revisión, basta con leer la cita de Gareth Stedman Jones incluida al comienzo del prefacio:

> Marx tuvo más éxito en evocar el poder del capitalismo que en demostrar con alguna convicción que este debía llegar a su fin. Fue elocuencia y no ciencia la que estableció la asociación entre el fin del capitalismo y el destino de la clase obrera. Su fe en una sociedad futura basada en una noción más alta de la libertad se reducía a unas pocas formulaciones crípticas, no sustentadas ni por la evidencia ni por la lógica. Finalmente, pese a lo que afirmaran sus seguidores, nunca tuvo éxito en establecer una teoría coherente acerca de las conexiones entre relaciones de propiedad y formas políticas. Como resultado, su negativa a aceptar que el capitalismo pudiera ser controlado a través de la reforma política y la presión colectiva, era, en última instancia, una afirmación dogmática (Stedman Jones, 1990: 3; citado por Laclau, 1993: 12).

A su vez, esta crítica al marxismo (con Marx incluido) forma parte de la tan anunciada 'crisis de la modernidad' puesta de manifiesto en una creciente 'conciencia de los límites' que, según Laclau, atañe a tres aspectos. En primer lugar, 'límites de la razón' indicados por un conjunto

1 Si en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985) las referencias críticas son efectuadas principalmente a la tradición de la Segunda Internacional y no a Marx, porque de lo que se trataba, dice Laclau, era de realizar una genealogía del concepto de hegemonía, en *Nuevas Reflexiones* la crítica se remontará a una ambivalencia ya presente en el propio Marx.

de tradiciones de procedencia teórica muy diversa (posestructuralismo, fenomenología, pragmatismo y filosofía posanalítica); en segundo lugar, límites "de los valores e ideales de transformación radical que habían dado sentido a la experiencia política de sucesivas generaciones" (Laclau, 1993: 19). Por último, límites de la idea de 'vanguardia cultural' asociada a la modernidad.

El punto en común que compartirían la tradición marxista y el paradigma de la modernidad –en el cual la primera, de acuerdo con esta interpretación, estaría incluida en la segunda–, es su supuesto esencialista, inmanentista, fundacionalista y racionalista dominado por una 'filosofía de la historia'. Es en esta crítica de la positividad de lo social, de la 'metafísica de la presencia', como va a sentenciar Laclau citando la tradición que va de Heidegger a Derrida, donde podemos señalar el origen de su propia posición.

Pero si resulta imposible sostener que lo social, y por lo tanto toda identidad, descansa en un fundamento positivo, de lo que se trata es de reconocer la dimensión de negatividad presente en la constitución de lo social, y por extensión, de lo político. No una negatividad entendida dialécticamente, en la cual el momento negativo es reasumido nuevamente en una positividad de orden superior, como momento y movimiento interno del concepto, sino como un antagonismo que es, a la vez, condición de posibilidad y de imposibilidad de todo proceso de constitución de identidades, lo cual determina su carácter precario y contingente. Formuladas sucintamente algunas de las condiciones de emergencia históricas, epistemológicas y teóricas de las cuales parte Laclau, analizaremos su interpretación sobre dos escritos claves en el pensamiento de Marx.[2]

II.a. Dos versiones de la Historia

La crítica de Laclau al elemento de racionalidad e inteligibilidad subyacente a la historia en el planteo de Marx, toma como punto de partida dos visiones del devenir histórico presentes en dos textos fundamentales

2 Nuestra atención va a centrarse en los diez primeros puntos de la primera parte del libro ya citado (*Nuevas Reflexiones*), en los cuales Laclau presenta de manera condensada la crítica al modo en que Marx entiende el devenir de la historia.

para la tradición marxista. Por una parte, el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), del que nos permitimos citar el mismo extenso fragmento elegido por Laclau:

> En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que este cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción (Marx, 1997: 66-67).

Por otra parte, en otro texto clave del marxismo como *El Manifiesto Comunista* (1848) leemos: "Toda la historia de la sociedad humana, hasta

nuestros días es una historia de lucha de clases" (Marx, 2006: 33). Tenemos aquí, dice Laclau, dos versiones que explican de manera muy diferente el devenir de la historia, porque en el *Prólogo* la lucha de clases no está integrada al modelo contradictorio fuerzas productivas/relaciones de producción. Es importante señalar, además, que la estructura de las dos formas explicativas no es idéntica, ya que en caso del par fuerzas productivas/relaciones de producción podemos precisar una contradicción *lógica*: la expansión de las fuerzas productivas más allá del límite tolerado por las relaciones de producción existentes conlleva, más tarde o más temprano, la disolución del sistema tras un período de revolución social.

Pero a partir de este modelo explicativo no surge ningún antagonismo, porque el cambio de la base económica de una sociedad no implica necesariamente, ni por sí mismo, un enfrentamiento entre clases sociales (lucha de clases). Para Laclau, el modelo aludido presupone ciertas condiciones (períodos de revolución social y antagonismo inherente a las relaciones de producción) que no están articuladas lógicamente en la construcción teórica del *Prólogo* que sirve como modelo para explicar la transformación social y el paso de una sociedad a otra. Ahora veamos las cosas desde el lado de la lucha de clases. Laclau plantea una situación hipotética de enfrentamiento entre capitalistas y obreros por la apropiación de la plusvalía; en este caso, la relación antagónica va a estar dada por la situación concreta de lucha, por la historia 'factual y contingente'. Pero de ningún modo constituye una contradicción en el sentido lógico del término, porque el modelo dialéctico predetermina todo el desarrollo ulterior, mientras que el antagonismo –y sus posibilidades de ser resuelto– depende de una situación contingente, indeterminada. Expresado sintéticamente: "Si la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción es una contradicción *sin* antagonismo, la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin* contradicción" (Laclau, 1993: 23).

Ahora es tiempo de analizar cómo los dos tipos de explicación (par fuerzas productivas/relaciones de producción y lucha de clases) son integrados para obtener una interpretación coherente y racional de la historia. Antes de proseguir, y puesto que representa el punto de apoyo de todo el razonamiento subsiguiente de Laclau, estimamos necesario señalar

que el privilegio que el pensador argentino otorga a la dualidad relaciones de producción/fuerzas productivas por sobre la lucha de clases como mecanismo explicativo del cambio social, significa ya en sí toda una decisión que no emerge espontáneamente. Con esto quiere decirse que donde, por ejemplo, otros autores detectan una 'ambivalencia' o 'indecisión' (como será el caso de Habermas) en los diversos planteos que Marx formula a lo largo de su obra, Laclau determina uno como el 'central' y los otros (la lucha de clases que aparece en el *Manifiesto*, por caso) como subsumidos en este. No se trata, es preciso aclararlo, de un interés filológico, si no como dice Eduardo Grüner citando a Althusser, de hacernos cargo de qué lecturas somos culpables, puesto que así es como se le abren (o cierran) determinadas posibilidades al pensamiento. Y la razón es evidente: si, como veremos, la crítica de Laclau se dirigirá al racionalismo que supone la primacía de las fuerzas productivas y atraviesa la lectura de la historia, inherente al movimiento dialéctico tal como lo concebía Hegel, la lucha de clases debe ser reabsorbida en este modelo no sólo por Marx, sino también por Laclau, para que el antagonismo (él sí, contingente) que esta lucha supone no perturbe una visión determinista del devenir de la historia (ni su crítica). Citamos el párrafo en cuestión:

> Un punto, sin embargo, está claro: cualquiera sea el tipo de articulación lógica existente entre "lucha de clases" y "contradicciones emergentes del proceso de expansión de las fuerzas productivas", es en estas donde reside, para Marx, la determinación en última instancia del cambio social. Por un lado, la lucha de clases se constituye en el interior de relaciones de producción cuya superación sólo será posible cuando se hayan transformado en freno para todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; por otro, "el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo" es el campo de las superestructuras. Pero, en ese caso, la posibilidad de integrar teóricamente las contradicciones emergentes del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases depende de la posibilidad de reducir la segunda a momento interno en el desarrollo endógeno de las primeras (Ibíd., 23).

La operación teórica que Marx va a efectuar, estará marcada, para Laclau, por la subsunción de la relación capital/trabajo asalariado (lucha de

clases) en la relación fuerzas productivas/relaciones de producción como momento interno de su propio despliegue dialéctico.

Ahora, ¿por qué la lucha de clases debe ser reducida a momento de la relación fuerzas productivas/relaciones de producción? Puesto que si cada una de estas 'contradicciones' se mantienen independientes la una de la otra la historia no podría ser 'leída' dialécticamente y sobre todo, continúa escribiendo Laclau, "la relación entre ambas dejaría de estar fijada a priori en una teoría general de la historia y pasaría a depender de una relación *contingente* de *poder* entre las dos" (Ibíd., 23).

Pero todavía hay más, porque la articulación lógica entre estas dos relaciones contradictorias va a necesitar una doble condición: en primer término, el antagonismo debe ser reducido a contradicción de manera que pueda ser entendido como momento (y movimiento) interno del concepto y no como un enfrentamiento contingente de poder entre los dos polos (capitalistas/clase trabajadora, lucha de clases); esta reducción necesariamente debe funcionar así para que la historia tenga un sentido racional que pueda ser aprehendido. En segundo término, las relaciones de producción deben tener un carácter inherentemente antagónico para que nada 'quede fuera' de la comprensión racional del proceso histórico "que no pueda ser reducido a manifestación de su desarrollo endógeno" (Ibíd., 24).

Si bien observamos cómo Laclau pone en relación el modelo explicativo del *Prólogo* con el del *Manifiesto*, por otro lado los entiende como polos que expresan dos campos inconmensurables: la contradicción lógica y el antagonismo. Aunque la crítica de Laclau apunta desde otro lugar y hacia otro lugar, por momentos corre el riesgo de presentar el problema en los términos de un objetivismo/subjetivismo, que es justamente a lo que se opondría Marx. Porque la contradicción lógica inherente al desarrollo de las fuerzas productivas aparenta ser un mecanismo explicativo del devenir de la historia en el cual el sujeto está enteramente ausente, prevaleciendo sobre este una lógica pura, abstracta, determinada de antemano por los movimientos internos del concepto. A la inversa, el antagonismo que presenta la lucha de clases parece una pura subjetividad desprovista de cualquier objetividad histórica, pura indeterminación desprovista de condiciones históricas. En suma, en el primer caso tendríamos una historia

sin sujeto, y en el segundo, un sujeto sin historia. Pero ya en un fragmento de *El Manifiesto Comunista* leemos, por ejemplo, que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas viene condicionado por el avance de una clase, con lo cual tenemos una lógica *histórica*:

> La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la intangibilidad del régimen de producción vigente (Marx, 2006: 36).

Otro fragmento de los *Grundrisse* también nos advierte contra cualquier lectura 'objetivista' o determinista en el desarrollo de las fuerzas productivas como motor del cambio, porque si estas permanecen como propiedad del capital no sólo el tiempo de trabajo no disminuirá, sino que este tiempo, durante el cual el obrero trabaja, será cada vez mayor: "La maquinaria más desarrollada, pues, compele actualmente al obrero a trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaría el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas" (Marx, 2002b: 232). En este sentido, Marx no afirma que el desarrollo tecnológico por sí solo funcionará como un instrumento de liberación, antes debe existir una precondición: la desaparición de la maquinaria como capital fijo; o, en otras palabras, para que el progreso científico-tecnológico represente un instrumento de liberación debe derrumbarse, nada más ni nada menos, el modo de producción basado en el capital. Y esto depende ya de la práctica política entendida como lucha de clases. Pero volvamos al análisis de Laclau.

II.b. Distintas alternativas propuestas desde el marxismo

Hasta el momento hemos visto las consecuencias que se siguen de la articulación lógica que Marx efectúa entre estas dos relaciones, ahora es el turno de analizar otras posibilidades de articulación que se desprenden de diversas corrientes en la tradición marxista. Una de ellas es la que Laclau identifica con la interpretación llevada a cabo por la Segunda Internacional, y tiene que ver con la posibilidad de que el antagonismo sea inherente "a la *forma* de las relaciones de producción" (Laclau, 1993: 25).

Básicamente, esta lectura supone que el antagonismo por sí solo no conduce a la transformación de las relaciones de producción, pero el desarrollo de las fuerzas productivas sí puede volverlas inadecuadas y por lo tanto generar la crisis del sistema. Esta explicación es descartada rápidamente por Laclau al deshacer la conexión entre antagonismo, como enfrentamiento factual, histórico y contingente, y las relaciones de producción como forma. Porque las 'relaciones de producción' pertenecen al orden de categorías económicas que funcionan al nivel de construcciones lógicas, en las que los hombres sólo participan como 'sustentadores' de ellas (capitalista/vendedor de fuerza de trabajo), va a sostener Laclau. Pero del hecho de que existan compradores y vendedores de fuerza de trabajo (como categorías económicas) no se sigue lógicamente un antagonismo, sino que este va a surgir de una situación concreta que afecte directamente las identidades involucradas. Por lo tanto, aquí tenemos que el antagonismo no se va a constituir al interior de esas relaciones de producción (que pertenecen al plano de categorías económicas, insistimos una vez más), sino entre estas relaciones de producción y algo que es *externo* a ellas, de lo cual se desprende una consecuencia fundamental: "[…] en tal caso, si la historia aparece confrontada con un exterior permanente, el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada" (Ibíd., 26).

Aún nos queda por examinar una alternativa mediante la cual el modelo histórico del *Prólogo* pudiese eliminar todo 'exterior' a las relaciones de producción. Es añadiendo la hipótesis acerca de la subjetividad de los agentes sociales, comprendidos como maximizadores de ganancias, que podemos reintegrar el antagonismo a las relaciones de producción. Pero esta posibilidad encuentra inmediatamente dos objeciones: primera, que el proceso de acumulación capitalista ocurre al margen de las motivaciones de los agentes (Marx mismo así lo dice),[3] y puesto que se da como proceso

3 "Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase.* Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación socioeconómica*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las

objetivo, suponer que obreros y capitalistas actúan como maximizadores de ganancias "sería borrar todo terreno objetivo para cualquier tipo de relación –necesaria o hegemónicamente construida– entre clase obrera y socialismo" (Ibíd., 27). Porque el socialismo va a fundarse, precisamente, estableciendo un 'corte' con el proceso objetivo de acumulación anterior. Segunda objeción, el mercado como ámbito de motivación de ganancias no presenta ningún exterior puesto que es un sistema de reglas que prefigura una variedad de acciones posibles, y en consecuencia, la 'suerte' de cada participante depende de elegir correctamente entre ellas. En este modelo, por lo tanto, no hay antagonismo porque la identidad de los agentes económicos no es negada por ningún exterior: no hay conflicto.

II.c. La 'subjetividad' de las fuerzas productivas

Hasta aquí hemos visto las cosas desde el polo relaciones de producción, pero también podríamos dotar de subjetividad al otro polo de la relación, las fuerzas productivas. Precisamente, es el camino adoptado por Gerald Cohen[4] y que va a ser revisado por Laclau. Las fuerzas productivas seguirían, de acuerdo con la interpretación de Cohen, un modelo de desarrollo racional a través de la historia impulsado por la situación de escasez de los hombres que provocaría la ampliación de su capacidad productiva, porque de no hacerlo, estarían comportándose 'irracionalmente'. De esta forma, todas las evidencias históricas que atestigüen el retraso en el desarrollo de las fuerzas productivas son vistas como 'patologías'.

El problema con este tipo de análisis, sostiene Laclau, va a estar dado por la expulsión de cualquier forma de antagonismo, porque tendríamos un desarrollo unilineal y no afectado por ningún exterior de las fuerzas productivas y, por otra parte, clases dominantes que se corresponderían o *no* con cada etapa de aquel desarrollo. Sería una nueva forma enmascarada de reintroducir al 'espíritu absoluto' hegeliano, una suerte de 'astucia de la razón'.

mismas" (Marx, 1997: 72-73). La cita, de paso, es útil para desmitificar cualquier visión 'moralizante' del capitalismo, en el sentido de que la desigualdad que produce fuese algo posible de subsanar o atenuar apelando a las 'buenas intenciones' de los agentes concretos, olvidando que lo que está en juego es una determinada relación social objetiva.

4. "Cuando se centra en el desarrollo de las fuerzas productivas, la historia se convierte en un proceso coherente. Tal vez la historia no sea realmente coherente, pero Marx pensaba que sí lo era y afirmó que el desarrollo de la capacidad material la hacía serlo" (Cohen, 1986: 166, citado en Laclau, 1993: 28).

Realizamos todo el recorrido por las posibilidades de articulación lógica entre las versiones de la historia dadas en el *Prólogo* por una parte y en el *Manifiesto*, por otra. Esto es, la condición de reducción del antagonismo a contradicción para ser incluido dentro de las relaciones de producción como momento (el caso del propio Marx); el carácter inherente del antagonismo a las relaciones de producción transformadas subsiguientemente por el desarrollo de las fuerzas productivas (interpretación general de la Segunda Internacional), y la inclusión de la subjetividad ya sea al nivel de los agentes o al nivel de las fuerzas productivas como figura que encarna el despliegue de la racionalidad humana (Cohen). Pero si algo resulta claro de todo lo anterior, desde la perspectiva de Laclau, es un tipo de "racionalismo dogmático de la primacía de las fuerzas productivas" (Laclau, 1993: 32) que bloquea la posibilidad de analizar las conductas de los agentes sociales en sus contextos concretos no determinados *a priori* por aquella primacía. En tal caso, según Laclau, el rechazo del privilegio del desarrollo de las fuerzas productivas no debe conducirnos a destacar automáticamente el aspecto de las relaciones de producción, porque hemos visto que el lugar del antagonismo se sitúa entre las relaciones de producción y algo que es externo a ellas, de no ser así, estas relaciones continuarían poseyendo un carácter positivo y objetivo.

A partir del reconocimiento de la imposibilidad de constitución de identidades objetivas con un sustrato positivo, es decir, no penetradas por ninguna negatividad constitutiva, Laclau va a dejar sentada su posición. Digamos, entonces, que si una identidad es negada por otra identidad (el ejemplo que utiliza Laclau es lógica de la ganancia *versus* identidad del consumidor) en una situación antagónica, el mismo proceso de constitución identitaria se ve penetrado por una negatividad que disuelve el carácter objetivo de aquellas identidades y, por lo tanto, de lo social. Ahora, claramente, esta negatividad puede ser conceptualizada de dos maneras. En primer lugar, puede ser reabsorbida por una nueva positividad que la reintegre como momento interno en el despliegue de una racionalidad subyacente o inherente a la historia (la referencia de Laclau al modo hegeliano es explícita), "o bien la negación es irreductible a toda objetividad, lo que significa que pasa a ser constitutiva y señala,

por lo tanto, la imposibilidad de instituir lo social como orden objetivo" (Ibíd., 33).[5]

La elección efectuada por Marx se orientaría, siguiendo a Hegel, en el primer sentido: "Resulta por lo tanto claro por qué la lucha de clases tenía que ser excluida del *Prefacio* [se refiere al *Prólogo* de Marx]: porque afirmar su prioridad hubiera significado poner en cuestión la coherencia y racionalidad últimas de la historia" (Ibíd., 33). Para concluir con esta primera parte, juzgamos conveniente realizar una muy breve observación sobre el viejo tema de la dialéctica que Marx hereda de Hegel. No se trata simplemente, en Marx, y en esto seguimos la interpretación althusseriana que continúa Eduardo Grüner, de una 'inversión' de la dialéctica hegeliana que deja al viejo modelo en pie. Es una rearticulación mucho más profunda que va más allá de colocar la 'Materia' en lugar de la 'Idea' en la comprensión del devenir histórico:

> [...] introducir la praxis en la dialéctica no es "dar vuelta" a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, "patear el tablero", como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego [...] cambiar el objeto de la dialéctica —poner la praxis material en lugar de la Idea, para simplificar— es cambiar toda la estructura del sistema, ya que sería, precisamente, anti-dialéctico pretender que el "método" dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a cualquier objeto [...] No se trata, pues, de una simple "inversión" del objeto o de la relación causa-efecto —donde ahora la Idea fuera una consecuencia de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares— sino también del "método" en su conjunto, para pasar a otro sistema de "causalidad", cuyo fundamento, reiteremos, es la praxis (Grüner, 2006: 113-114).

Por esta razón, también, puede ser problematizada la idea de que todo movimiento dialéctico está predeterminado como un momento interno del concepto, es decir, como movimiento interno del pensamiento, ya

5 En el capítulo "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" de *Emancipación y Diferencia* (1996), Ernesto Laclau indica en el mismo sentido que el antagonismo implicado por un límite de lo social (la negatividad, lo excluido) es tanto condición de posibilidad como de imposibilidad del sistema.

que la historia, en este nuevo giro propuesto por Marx podría presentar, dicho demasiado livianamente, un 'exterior constitutivo' a la actividad del pensar. En una temprana crítica a Hegel (nos referimos a los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*) podemos leer:

> Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible, y, por tanto, su acción vale también para él como acción *sensible real*, esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad, cree haberla superado realmente y, de otra parte, como sólo se ha convertido para él en momento conceptual, rige también, para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción (Marx, 1987: 658).

III. El intento de reformulación de Habermas

En el punto en el que Laclau observa un hiato insalvable entre la contradicción lógica planteada al interior de la relación fuerzas productivas/relaciones de producción y el carácter contingente del antagonismo representado por la lucha de clases, que le permite introducir la crítica a la dialéctica hegeliano-marxista (como filosofía de la historia) y con ella su propia teoría acerca del antagonismo y la negatividad, Habermas detecta una ambigüedad entre lo que él llama el 'plano de las categorías' (la comprensión filosófica de la autoconstitución del hombre como especie) y el 'plano de las investigaciones materiales' de Marx.

Pero, en este caso, Habermas va a proponer una nueva síntesis que le permita formular una teoría de la sociedad conservando las categorías de Hegel y Marx. Antes de proseguir es necesario establecer dos aclaraciones. Primero, el escrito de Habermas al cual prestaremos mayor atención ("La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad") fue publicado originalmente en 1968, es decir que corresponde a una etapa de su pensamiento aún no dominada por el 'giro lingüístico', aunque la categoría de acción comunicativa ya esté presente. Segundo, como el título del ensayo se encarga de explicitarlo, las críticas y revisiones del planteo marxiano son efectuadas sobre la base de una crítica al positivismo en el cual Marx mismo habría caído al intentar la fusión de las ciencias del hombre con las ciencias de la naturaleza. Precisamos esto como precaución metodológica, debido a que la relación entre fuerzas productivas y lucha de clases no es

el principal objetivo al que apunta Habermas aquí, que sin embargo arroja consecuencias sumamente pertinentes.

III.a. La reducción de la autoconstitución del hombre a la esfera del trabajo

El punto de partida del problema señalado por Habermas se encuentra en la manera en que Marx hace suya la *Fenomenología* de Hegel y la principal conclusión a la que arriba: que el hombre es el resultado de su propio trabajo.[6] Esta traducción del acto de autoconstitución humana, bajo presupuestos materialistas, le ha permitido a Marx comprender el devenir de la historia no como el movimiento de un 'espíritu absoluto', sino como el desarrollo de fuerzas productivas sociales, siendo este el factor de cambio que posibilita el paso de una formación social a otra. Pero el error de Marx va a consistir, para Habermas, en la reducción de la experiencia de la reflexión al mismo esquema del trabajo: "Marx identifica 'la superación (*Aufhebung*) como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización' como una apropiación de las fuerzas esenciales que se exteriorizan en la elaboración de la materia" (Habermas, 1990: 53).

Frente a esta concepción 'unilateral' del devenir histórico, Habermas va a sostener que el cambio de una forma de sociedad a otra no sólo se manifiesta bajo el aspecto de una creciente complejidad en las fuerzas que permiten la cada vez más eficaz apropiación de la naturaleza, sino también como un proceso de autorreflexión de la conciencia de los sujetos que forman parte de esos cambios. Por esta razón, el planteo de Gerald Cohen (y la crítica de Laclau) acerca de la subjetividad de las fuerzas productivas quizás esté envuelta en una confusión de *planos*. Las fuerzas productivas siguen, en verdad, un modo de desarrollo racional a través de la historia en la forma de un crecimiento escalonado; lo cual se vuelve evidente mediante la creciente complejidad asumida por el aparato científico-técnico y el poder de disposición sobre la naturaleza.

6 Habermas toma esta idea de los escritos de juventud de Marx, concretamente de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, citamos el párrafo en cuestión: "Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" (Marx, 1987: 650).

Pero lo fundamental viene dado por el carácter de esta 'racionalidad': es una racionalidad instrumental que se mueve dentro de la esfera técnica del trabajo. Y de esta ampliación de la capacidad productiva de los hombres no se sigue un comportamiento más 'racional' (en el sentido de acciones orientadas hacia el entendimiento que impliquen una reducción de la represión ejercida por poderes normativos, expresado 'habermasianamente'). Por consiguiente, representa un error tanto el suponer que el conocimiento acumulado bajo la forma de saber técnico es una nueva forma 'camuflada' de reintroducir el 'espíritu absoluto', como el traducir la racionalidad propia de la esfera del trabajo en los términos de una comprensión unilineal de la historia del hombre.

Sin embargo, la distinción que acabamos de realizar no significa que no existan relaciones de mutuo condicionamiento entre la esfera del trabajo y la de la interacción, que podemos llamar rápidamente fuerzas productivas y relaciones de producción; precisamente, la reintroducción del antagonismo (como 'lucha de clases') en este modo de 'leer' la historia es lo que intentará aportar Habermas, veremos bajo qué condiciones. Porque es a partir de la aclaración del punto anterior que podemos abrirnos paso hacia esta interpretación.

Si nos movemos en el plano de las fuerzas productivas es lícito considerar que la sociedad constituye un sujeto no fragmentado, que se enfrenta como un 'uno' con la naturaleza, porque la noción misma de fuerzas productivas representa el estado general del conocimiento técnico y determina la capacidad productiva del sistema del trabajo social en su conjunto. Pero el proceso de autoconstitución de la especie humana no va a coincidir, afirma Habermas, con este 'sujeto' del trabajo y el saber técnico, sino que se desarrolla en el plano de las relaciones de producción "por un proceso de formación, mediado por la interacción de los sujetos de clase, que, o bien aparecen integrados por la fuerza, o bien están en abierto antagonismo recíproco" (Ibíd., 65). Para decirlo en una palabra: si al nivel de las fuerzas productivas el sujeto social se muestra como un todo, al nivel de la interacción este sujeto va a aparecer como escindido en clases sociales.

Para Habermas, Marx acierta al sentar las bases de una concepción materialista de la historia, pero no lo hace al reducir el proceso de reflexión

a los mismos criterios de la producción. Desde la perspectiva de una 'filosofía del trabajo' esto último significa que en el acto de apropiación de la naturaleza el sujeto encuentra siempre algo distinto de sí mismo, por lo que luego del acto productivo volvería sobre sí modificado, interviniendo una dimensión de carácter reflexivo en la relación sujeto/objeto. Pero al traducir de esta manera la fenomenología hegeliana a los presupuestos del trabajo, Marx identificaría la relación anterior (exteriorización-apropiación de la fuerza exteriorizada) con el proceso de reflexión, anulando, de esta forma, su dialéctica particular:

> La relación entre, por una parte, el acto previo de poner, acto que no es transparente a sí mismo, y que llamamos acto de hipostasiar, y el proceso de hacer consciente lo que ha sido objetivado, que es lo que calificamos como reflexión, se transforma desde los supuestos de una filosofía del trabajo en la relación entre producción y apropiación, entre exteriorización y apropiación de la fuerza esencial exteriorizada. *Marx concibe la reflexión según el modelo de producción* (Ibíd., 53).

De esta manera, tampoco se distingue claramente entre el papel que correspondería a las ciencias de la naturaleza y a una ciencia del hombre entendida en sentido crítico. Si las primeras se mueven dentro del sistema del trabajo, poniendo los adelantos de la física y la química, por ejemplo, al servicio de la producción, para no mencionar que su esencia es la de la dominación,[7] precisamos otra ciencia que sirva como momento de autorreflexión crítica sobre el proceso de autoconstitución natural que ocurre por medio del trabajo y nos vuelva conscientes de ese mismo proceso. Más claramente, lo que nos dice Habermas es que una ciencia de la naturaleza volcada a la esfera de la producción no puede comprender por sí misma los cambios que impulsa: "En cuanto la ciencia del hombre es análisis de un proceso constitutivo, incluye necesariamente la autorreflexión de la ciencia desde el punto de vista de la crítica del conocimiento" (Ibíd., 55-

7 La tesis según la cual la esencia de las ciencias naturales (orientadas por un tipo de razón instrumental) es la dominación de la naturaleza, y más aún, que esta dominación practicada por el aparato científico técnico se vuelve contra quien controla dicho aparato, es un argumento común que atraviesa diversos planteos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo el que debemos a Marcuse en *El Hombre Unidimensional* continuando la dirección marcada por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*.

56). En esta exigencia ya viene expresada la necesidad de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Pero aún tenemos algo más, porque esta identidad –sostenida por Marx– entre las ciencias de la naturaleza y la del hombre promueve un tipo de relación técnica entre conocimiento y sociedad. Señala Habermas que del enfrentamiento primario del hombre con la naturaleza surge un tipo de saber acumulado progresivamente bajo la forma de fuerzas productivas, que a su vez vuelve a incidir sobre la misma relación hombre-naturaleza en el círculo del trabajo social, generando un sistema que se retroalimenta. Y si, en este sentido, reducimos todo conocimiento a saber de producción corremos el riesgo de reemplazar el momento de la decisión racional por la resolución técnica, quedando la sociedad sujeta a una autocomprensión limitada de sí misma.[8]

La reducción del proceso de la autoconstitución humana a la esfera del trabajo, al marco de la acción instrumental, remarcada por Habermas, aparentemente sólo sería practicada por Marx al nivel de los fundamentos filosóficos del materialismo histórico, no al nivel de su teoría de la sociedad. Esto significa que al mismo tiempo que Marx entiende el desarrollo del sistema del trabajo social en un sentido unilineal (como historia de la tecnología, por ejemplo) no hace coincidir esta sustitución del trabajo humano por la maquinaria con la emancipación del hombre como tal, dependiendo en este caso de la dialéctica particular de la lucha entre las clases sociales:

> La autoconstitución mediante el trabajo social es concebida *en el plano de las categorías* como proceso de producción; y la acción instrumental, trabajo en el sentido de actividad productiva, designa la dimensión en que se mueve la historia de la naturaleza. *En el plano de sus investigaciones materiales*, en cambio, Marx tiene siempre en

8 Para apoyar esta lectura Habermas cita un párrafo de los *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* [Grundrisse] en el que Marx, decididamente, efectúa esta reducción del conocimiento a su aspecto técnico en la evolución social: "El desarrollo del capital fixe revela hasta qué punto el conocimiento o knowledge social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del general intellect (intelecto colectivo) y remodeladas conforme al mismo" (Marx, 2002b: 230).

> cuenta una práctica social que comprende trabajo e interacción; los procesos de la historia de la naturaleza están mediados entre sí por la actividad productiva de los individuos y por la organización de sus interrelaciones (Ibíd., 61-62).

III.b. Síntesis entre la Fenomenología de Hegel y el Materialismo de Marx

A partir de esta, diríamos con Habermas, indecisión, ambigüedad en el planteo de Marx, el propio Habermas extrae elementos que le permiten conformar su teoría al punto de proponer una nueva síntesis entre la *Fenomenología* de Hegel y la concepción materialista de Marx.

Si en el plano de su teoría de la sociedad Marx enlaza la historia del trabajo con las interrelaciones de los individuos (fuerzas productivas/relaciones de producción) estaría admitiendo que el proceso de autoproducción del hombre se realiza tanto en el trabajo como en la interacción. En cada caso se establece un movimiento particular; la acción instrumental permite reducir la coerción que ejerce la naturaleza 'externa' y el desarrollo de las fuerzas productivas indica el estado de disposición técnica alcanzado para la apropiación de aquella naturaleza. La acción comunicativa se refiere a la represión de la naturaleza 'interna' del hombre ejercida por el poder de las instituciones de carácter social. Podríamos agregar, también, por la dominación de clase. Ambos desarrollos producidos a través del tiempo y de la historia señalan, además, sus límites: en el caso de la acción instrumental —trabajo— la organización de la totalidad de la actividad productiva en la forma de máquinas. En el caso de la acción comunicativa —interacción— se anticipa una forma de vida en la que la comunicación se ve liberada de toda atadura y de cualquier tipo de coacciones.

La dialéctica particular que supone la reconstrucción histórica de las luchas de clases, reducida según Habermas al esquema de la producción, es ejemplificada recurriendo a teorizaciones —aparentemente ignoradas por Marx— de Hegel como la 'dialéctica de la eticidad' y la 'lucha por el reconocimiento'. No vamos a entrar en esta especie de ejercicio que realiza Habermas de traducir la apropiación privada del plusproducto y la relación entre capitalistas y asalariados como 'desgarramiento de la totalidad ética'

en clave hegeliana. Más bien, y para comenzar a cerrar nuestro trabajo, nos ocuparemos de desarrollar la síntesis entre la Fenomenología y el materialismo que sugiere Habermas.

Las relaciones sociales que se ocultan tras el fetichismo de la mercancía, por ejemplo, expresan la dialéctica particular de la lucha de clases que hemos mencionado; por lo tanto, para Habermas, una teoría de la sociedad que no se limite a comprender la autoproducción humana en los términos de una ciencia natural debe necesariamente reconstruir la historia de la conciencia de esas clases. Pero no se trata de un nuevo giro idealista adoptado por la teoría, sino de comprender la conexión entre la historia de la técnica, bajo la forma de fuerzas productivas, con la historia de las revoluciones. Habermas lo deja bien claro:

> Pero esta lucha de clases, cuyos resultados se sedimentan, cada vez, en el marco institucional de una sociedad, en la *forma* de la sociedad, es, en cuanto dialéctica de la eticidad que se repite, un proceso de reflexión en grande: en él se configuran las formas de la conciencia de clase, no ciertamente de manera idealista, en el automovimiento de un espíritu absoluto, sino de modo materialista, en base a las objetivaciones de la apropiación de una naturaleza externa (Ibíd., 71).

La función histórica del desarrollo de las fuerzas productivas consiste en aumentar el poder de disposición sobre los procesos de la naturaleza, y así, revelar la distancia cada vez mayor entre la represión objetiva originada por los niveles de aquella disposición (posibilidad de reducir las necesidades) y la represión institucional derivada del antagonismo entre las clases sociales. Las fuerzas productivas actuarían, una vez más, como 'mecanismo' que dispara los procesos de reflexión y nos vuelve conscientes de la "ruptura sentida de una totalidad ética" (Ibíd., 72).

De esta forma, la teoría del conocimiento se vuelve una con la teoría de la sociedad: la 'autorreflexión fenomenológica' (como ciencia del hombre) se encuentra presente en el mismo proceso de constitución de la 'conciencia fenoménica' de las clases sociales impulsado ahora por la mediación consistente en los adelantos en el terreno de la técnica. El acto de entender la autoconstitución del hombre, a la vez, como sedimentaciones

en el campo de la acción instrumental y de la acción comunicativa, con sus lógicas particulares, tiene por resultado que:

> […] una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente (Ibíd., 73).

IV. Conclusión

El intento de reformulación del marxismo emprendido por Laclau, caracterizado como posmarxismo, se erige sobre la crítica a la positividad del orden social y, por consiguiente, de las identidades sociales. Consecuentemente, se torna un imperativo destacar el carácter factual y contingente de los antagonismos producidos entre las clases: la historia ya no se encuentra hilvanada por un principio explicativo ni por un principio de racionalidad subyacente.

Es desde este marco que debemos comprender su análisis de la relación, presuntamente incompatible, entre el par fuerzas productivas/ relaciones de producción y la lucha de clases. En esta dirección, la crítica de Laclau va atravesando todas las alternativas posibles: la reducción del antagonismo como momento interno a la contradicción lógica (Marx), el carácter ínsito del antagonismo a las relaciones de producción (Segunda Internacional), y la inclusión de la subjetividad, o bien al nivel de los agentes sociales, o bien al de las fuerzas productivas (Cohen).

Expresado brevemente, el interés de Laclau tiene que ver con la posibilidad de disolver cualquier resto de 'filosofía de la historia' en el marxismo, privilegiando lo que podríamos denominar una lógica del antagonismo no reductible a ningún principio de inteligibilidad dado de antemano. Esta lógica, al intentar conjurar un racionalismo inherente a la historia corre el riesgo, por una parte, de eliminar la propia conformación histórica de los antagonismos y, de otra y complementariamente, que el sujeto social se constituye en sus relaciones con el medio objetivo de la naturaleza externa. La primacía que Laclau acuerda a los antagonismos

factuales y contingentes (de acuerdo con los modelos que hemos discutido: la lucha de clases *antes* que la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción) tiene que derivar necesariamente en lo que Zizek (2004: 102-103) ha llamado no hace mucho tiempo "política pura". Con esta expresión el filósofo esloveno se refiere a las teorías francesas (o de orientación francesa) de lo político que degradan la esfera de la economía.

Si pretendemos escapar, tanto del economicismo sostenido por las versiones más dogmáticas del marxismo, como del que parece ser su anverso necesario, la "política pura", debemos repensar la relación entre estas dos dimensiones. La temprana reconstrucción del materialismo de Marx, que aquí recogimos, llevada a cabo por Habermas apunta en este sentido. Pero, a distancia de Marx, postulando dos lógicas de desenvolvimiento en principio independientes y retraducidas en las categorías de *trabajo e interacción*. Precisamente, la crítica a la reducción del proceso de autoconstitución humana al mundo de la técnica es deudora de esta distinción. La perspectiva de Habermas, sin recaer en una filosofía de la historia, posibilita seguir pensando el proceso de formación histórico más allá de una mera yuxtaposición de facticidades o contingencias, como probablemente termine por ser el caso en la teoría de Laclau.

V. Bibliografía

Adorno, T. & Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

Giddens, A. & Habermas, J. (1984). *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra.

Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En A. Boron, J. Amadeo & S. González (Comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, 105-147. Buenos Aires: CLACSO.

——. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En F. Jameson & S. Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 11-64. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, J. (2001). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

——. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo II. Madrid: Taurus.

——. (1995). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

——. (1990). *Conocimiento e Interés.* Buenos Aires: Taurus.

Horkheimer, M. (2007). Crítica de la Razón Instrumental. Buenos Aires: Terramar.

Jay, M. (1986). *La Imaginación Dialéctica*. Madrid: Taurus.

Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2000). *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

——. (1996). *Emancipación y Diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Marcuse, H. (1993). *El Hombre Unidimensional.* Buenos Aires: Planeta Agostini.

Marx, K. (2006). *El Manifiesto Comunista.* Buenos Aires: Acercándonos.

——. (2002a). *El Capital.* Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.

——. (2002b). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Tomo II. México: Siglo XXI.

——. (1997). *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857*. México: Siglo XXI.

——. (1987). Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. En *Marx, Escritos de Juventud.* México: Fondo de Cultura Económica.

McCarthy, T. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.

Ureña, E. (1998). La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. Madrid: Tecnos.

Zizek, S. (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: ATUEL|Parusía.

Una iglesia en cambio. 50 años del concilio Vaticano II. La recepción del concilio en España.

~

A Church in Change. 50 Years of the Second Vatican Council. The Reception of the Council in Spain.

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA
Instituto Gredos San Diego
--
pukopatuko@gmail.com

RESUMEN Se cumplen 50 años de uno de los acontecimientos más importantes tanto ad intra como ad extra en el seno de la Iglesia como fue el concilio Vaticano II, que en España, por su momentos histórico, social y político iba a ser recepcionado de forma muy diversa, posibilitando a la Iglesia la posibilidad de evolucionar y además apostar por un régimen democrático y por tanto contribuir al camino de la democracia.

PALABRAS CLAVES Iglesia, Estado, Europa, libertad, Movimientos progresistas, Asamblea Conjunta, Planes conjuntos, obispos progresistas, democracia.

--

ABSTRACT 50 years of one of the most important events are met both ad intra and ad extra within the Church as was the Second Vatican Council, in Spain, for its historical, social and political moments it would be recepcionado variously , enabling the Church's ability to evolve and also go for a democratic regime and thus contribute to the path of democracy.

KEY WORDS Church, State, Europe, freedom, progressive movements, Joint Assembly, joint Plans, progressive bishops, democracy.

RECIBIDO 30/12/2014 APROBADO 13/12/2015

I. Los movimientos de renovación teológica y pastoral en Europa que eclosionaron en el Vaticano II

La Iglesia católica, tras reprimir el brote modernista a principio de siglo,[1] parecía que se encontraba tranquila bajo la dirección de un papa como Pío XII, con grandes cualidades personales. Era un conjunto coherente y bien tramado de normas teológicas y jurídicas, expresadas en encíclicas y discursos pontificios. En eso Pío XII, quien introdujo sus famosos radiomensajes de Navidad, especial importancia tuvo el de 1944 sobre la democracia, cuando la guerra parecía ya inclinarse a favor de los aliados, no fue superado. Pero, con suavidad y modernidad en las formas, seguía manteniendo las estructuras de autoridad, el control ideológico y las sanciones a quien se desviaba, en una palabra, de los comportamientos tradicionales. Algo estaba, sin embargo, bullendo en el interior de la Iglesia.

Mientras en España parecía que se había logrado volver a la luz de Trento, expulsando o acallando cualquier otra ilustración, en Europa se vivía, acabada la guerra en 1945, un continuo brotar de ideas e iniciativas renovadoras.

En 1950 apareció la *Nouvelle Theologie*, la "Teología Nueva", acusada de identificar el ámbito de lo natural y lo sobrenatural. Pío XII salió al encuentro de esas peligrosas teorías con la Encíclica *Humani Generis*, de 10 de agosto de 1950, en la que insistía en la radical diferenciación entre el orden natural y el sobrenatural, aunque al hacerlo se corría el serio peligro de separar demasiado la razón de la fe o lo sagrado de lo profano.

1 A final del siglo XIX surgió en la Iglesia Católica un movimiento renovador en interpretación bíblica, teología y reformas eclesiásticas que fue designado como "modernista". El autor más representativo de esta tendencia fue el profesor del Instituto Católico de Paris, Alfred Loisy (1857-1940) quien fue excomulgado en 1906. Pío X publicó en 1907 el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* para condenar a los modernistas. Se creó el *Sodalitiun Pianum*, una organización secreta dedicada a buscar información de otros eclesiásticos –incluidos cardenales– que fueran sospechosos de modernismo. Junto a este modernismo teológico Pío X condenó también el modernismo político que intentaba fomentar la presencia política de católicos que aceptasen las constituciones democráticas: *Le Sillon,* fundado en Francia por Marc Sangnier, fue condenado en 1907 y Romulo Murri, precursor de la Democracia Cristiana italiana fue suspendido "a divinis" en 1910. "M. Blondel, con su filosofía de la acción y su método de inmanencia, se sentía rodeado por una atmósfera de reprobación. El modernismo social de los sacerdotes demócratas, del *Sillon* y de su jefe Marc Sangnier, el modernismo ascético, incluso el modernismo literario y hasta la biblia francesa de Crampon era objeto de denuncia […]" (Poulat, 1974: 19-20).

Con ello se dificultaba notablemente una espiritualidad laical vivida en el mundo.[2] Podemos concluir que se seguía defendiendo las tesis clásicas del iusnaturalismo, es algo que resulta obvio al ver que identificaba el Derecho Natural con el recto orden, con el orden de la providencia.

Sin embargo teólogos como Rahner y De Lubac siguieron partiendo de la filosofía moderna para hacer otro tipo de teología que superaba esta dicotomía tajante entre lo natural y lo sobrenatural. En definitiva, habría que afrontar la tarea de enfrentar lo que somos y lo que llevamos dentro como hombres y mujeres de nuestro tiempo, mentalidad auténticamente personal y sinceridad profunda, con el contenido de la doctrina católica.[3] Es la teología que se impondría en el propio concilio Vaticano II.

La *Humani Generis* obligaba aún a defender que todo el género humano procedía de un solo hombre pues "el pecado original procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente". Pero, la visión evolucionista sobre el origen del hombre se imponía con los hallazgos de la paleoantropología, la nueva ciencia de la que era uno de los pioneros precisamente un jesuita, Teilhard de Chardin (1881-1955) que entró en 1897 como novicio en la Compañía de Jesús. Convertido en antropólogo de primera línea, intentó realizar una síntesis entre

2 "Aun cuando la razón humana, hablando absolutamente, procede con sus fuerzas y su luz natural al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal, que con su providencia sostiene y gobierna el mundo y, asimismo, al conocimiento de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas; sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a nuestra razón cumplir eficaz y fructuosamente este su poder natural. Porque las verdades tocantes a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios se hallan por completo fuera del orden de los seres sensibles; y, cuando se introducen en la práctica de la vida y la determinan, exigen sacrificio y abnegación propia" (Pío XII, 1950: 1).

3 "La individualidad [...] es un concepto que se correlaciona con lo colectivo [...] El hombre está constituido de tal forma que tiene que estar radicado en la materia que aísla y que particulariza, en la cual no hay ni auténtica comunidad ni auténtica individualidad [...] Pero el hombre es a la vez una personalidad espiritual. Esto significa que es más que un individuo, más que el caso de una ley, más que la individualización de una realidad general e idéntica. El hombre es, en verdad, auténticamente individuo, individuo uno, que es realmente único, que es irremplazable. Si es cierto que la estructura óntica de un ente representa la norma objetivamente dada de antemano de su obrar, tenemos que al deber moral del hombre pertenece también el ser y llegar a ser, por libre decisión, el individuo que es [...] La conciencia pertenece indudablemente a lo que hay de eterno en el hombre, a las cosas que son en cierto sentido absolutas y que representan una instancia suprema en el hombre" (Rahner, 1964: 26-28, 33-34, 63).

cristianismo, ciencia y mundo moderno. Por ello, desencadenó grandes tensiones en el epicentro de la Iglesia. La censura eclesiástica impidió que pudiera ver sus obras publicadas en vida. Teilhard de Chardin mostraba que no había que renunciar a la razón y a ser hombre para ser cristiano, ni al fenómeno humano y a la persona como ser abierto.

Pero eran sobre todo, los movimientos seglares, la JOC sobre todo, y la cultura del realismo ver antes que juzgar y actuar, la que estaba haciendo surgir nuevas formas de considerar la acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo. A la vez surgía otra manera de considerar la parroquia y la misma liturgia (Michonneau, 1962).

La JOC francesa, apoyada en las intuiciones y reflexiones del P. Chenu, divulgaba una espiritualidad y una teología del trabajo, centradas en las categorías de "encarnación" y "testimonio", que iban a penetrar en España. Había escrito en 1935: "No las teorías de las cátedras, ni la enseñanza de las escuelas, sino las almas sencillas de la JOC renuevan actualmente la doctrina del cuerpo místico" (Citado en Chenu, 1964). En España, los movimientos obreros cristianos estaban muy presentes ya antes del concilio (Cf. Berzal de la Rosa, 1999; Delgado de la Rosa, 2011).

Y también había penetrado en España la experiencia de los sacerdotes obreros, iniciada por el Card. Suhard a través de la *Misión de París*, una institución diocesana que encauzaba esta experiencia de párrocos y sacerdotes que a partir del fin de la guerra, querían compartir la vida real de los obreros. Antes se había publicado el libro *Francia país de misión* (Godin & Daniel, 1943). Posteriormente a la iniciativa de Suhard se creó el organismo coordinador de toda la pastoral misionera, *Misión de France*.

Desde Lyon, un obispo que trabajaba de zapatero, Mons. Ancel, inspirado en el cuadro de saint-fons (pesebre, cruz y tabernáculo) de A. Chevrier, creó un movimiento de sacerdotes, *El Prado*, que también se introdujo en España, sobre todo entre los consiliarios de los movimientos obreros, manteniendo una extraordinaria síntesis de espiritualidad y compromiso con el mundo obrero. Otros movimientos procedentes también de la Francia progresista anterior al concilio irían por esta línea: los *hermanitos y hermanitas de Jesús*, que se inspiraban en la espiritualidad

de Charles Foucauld, trasmitida a través de René Voillaume (1952); y los *Hijos de la Caridad*.

Otros dos centros inspiradores de la sociología religiosa y de la planificación pastoral de conjunto, ya antes del concilio, fueron el Centro *Economie et Humanisme*,[4] de los dominicos de Lyon, y la Universidad de Lovaina, con su potente facultad de Sociología. El canónigo Leclerq de Lovaina y el profesor Le Bras de Paris son los iniciadores de *Sociología religiosa*[5] que preparó el concilio Vaticano II: consistía en utilizar métodos científicos para conocer mejor la realidad sociológica y su incidencia en la religiosidad. En España este tipo de estudios fue introducido sobre todo por Rogelio Duocastella y por Ramón Echarren quien está en el origen del plan de *Comunicación Cristiana de Bienes* (CCB) que impulsó Caritas. Este planteamiento empírico era el paso previo para una planificación del trabajo pastoral de toda una diócesis, teniendo en cuenta la situación real de la misma en barrios y ambientes. La orientación pastoral de conjunto, que también entró en España directamente, antes del concilio, se debe principalmente al canónigo Boulard, discípulo de Le Bras, quien empezó asesorando a obispos de diversas partes del mundo que querían implantar en sus diócesis nuevas estructuras misioneras que suplieran a las tradicionales "Misiones populares" que se hacían anteriormente basándose sólo en la predicación. Es interesante ver cómo esta visión empírica de la realidad ya estaba presente en muchos de los tradicionales misioneros populares que querían ser auténticos. El padre Sarabia, un activo y famoso misionero redentorista español, se preguntaba con toda claridad en un libro de 1945: "*España ¿es católica?*". Y, partir del conocimiento que le daba haber recorrido el país palmo a palmo, coincidía en la respuesta con lo que había afirmado Manuel Azaña: *España ha dejado de ser católica*. Y remarcaba que nuestra guerra civil, considerada por algunos como cruzada, no había dado

4 Institución fundada en 1941 en los suburbios de Lyon por el P. Lebret. para hacer estudios de desarrollo y planificación económica que tuvieran en cuenta al hombre y a la doctrina social de la Iglesia. Fue un centro que irradió nuevas concepciones de pastoral en la Iglesia, empezando por la misma pastoral de conjunto en la diócesis de Lyon que promovió el entonces vicario general Mons. Matagrin (1919-2004), que después sería uno de los obispos más progresistas de Vaticano II y portavoz del episcopado francés entre 1960 y 1980.

5 Ver Carrier, 1965; Carrier & Pin, 1969 y 1964; Hasenfuss, 1937 y 1955; Iribarren, 1955; Labbens, 1961; Laloux, 1968; Le Bras, 1955-56; Vázquez, 1967.

el resultado religioso que algunos esperaban de ella, porque "el mundo no se ha convertido a cañonazos ni con fusilamientos […] [ni] con las leyes santas escritas en las páginas de las gacetas gubernamentales" (Miret Magdalena, 1977: 3).

Y para acabar este apartado sobre las raíces del concilio Vaticano II debemos señalar, que surgieron también, otros muchos movimientos que estaban renovando la Iglesia en tiempos todavía de Pío XII y que contribuyeron a que pudiera darse la profunda renovación conciliar que se dio con el concilio Vaticano II.

En primer lugar, surgió el movimiento *Por un mundo mejor–PMM* promovido desde Italia en todo el mundo por el P. Ricardo Lombardi (1908-1971). Lombardi, gran comunicador, empezó montando una Cruzada de la Bondad en 1948, cuando en Italia se temía la victoria del Partido Comunista. Después surgió el movimiento *PMM*, extendido en breve tiempo a 75 países, un plan de mentalización bien estructurado para promover la renovación de toda la Iglesia y que preveía que debía culminar con la celebración de un nuevo concilio ecuménico. Parece ser que el mismo Lombardi habló de esa convocatoria con Pío XII, quien acogió favorablemente la idea, aunque ese precedente no lo conocía Juan XXIII cuando en 1959 presentó su proyecto. Durante el concilio el P. Lombardi habló con frecuencia a grupos de obispos defendiendo la renovación y, después del concilio, su movimiento tomó el nombre de *Renovación Conciliar–RC*, que ha seguido hasta nuestros días (Zizola, 1990).

En segundo lugar, el *movimiento ecuménico* que se inició, por parte de la Iglesia católica, en tiempos de León XIII con las conversaciones católico anglicanas promovidas por el Padre Portal (1855-1926) y lord Halifax (1839-1934). Esta iniciativa se interrumpió con la crisis antimodernista en tiempos de Pío X. La posterior resurrección del movimiento con Paul Couturier (1881–1953) tuvo un carácter espiritualista con la implantación de la *Semana de Oración por la Unión de los cristianos*, iniciada en 1939 y a la que se unieron otras Iglesias separadas. Pero el movimiento de unión efectiva crecía entre los protestantes con la creación del *Consejo Mundial de la Iglesias* (1938), cuyos promotores iniciales habían invitado a la Iglesia Católica, recibiendo una dura respuesta de Pío XI con la encíclica *Mortalium*

Animos de 6 de enero de 1928. Los escritos con espíritu ecumenista de Yves Congar (1973)[6] fueron desautorizados y sólo Juan XXIII, por su propio conocimiento de la historia y sus experiencias personales en Bulgaria, Grecia y Turquía, daría desde el principio un impulso ecuménico al concilio, que con el decreto *Unitatis redintegratio* cambiaría, temporalmente, la actitud de la Iglesia católica en este tema.

El *movimiento litúrgico.* Tal vez este movimiento, iniciado a principios del siglo XX por Dom Geranger de la abadía de Solesmes (Francia) y alimentado por los escritos de Otto Casel, Guardini y otros teólogos liturgistas, que fomentaba el estudio y la revitalización del culto divino como espiritualidad básica de todos los fieles, que en el siglo XIX sobre todo habían sido alimentados de prácticas y devociones extralitúrgicas, y como signo de unión de todos los creyentes, sobre todo en la celebración participada de la Misa, es el que estaba más aceptado en la Iglesia. Pío XII había publicado en 1948 una encíclica, *Mediator Dei*, sobre la liturgia y había introducido significativos cambios en la manera de celebrar el Triduo Pascual. Por eso, tal vez la Constitución *Sacrum Concilium* fue la que encontró más rápidamente consenso en el concilio y la primera en aprobarse.

Finalmente, el *movimiento bíblico* prepararía decisivamente la realización del concilio y el lugar que la Biblia debía ocupar en la Iglesia por encima de la Tradición, aunque sin prescindir de ella. Precisamente el Instituto Bíblico que en 1909 instituyó Pio X en Roma para fomentar una investigación bíblica frente al movimiento modernista que provenía del protestantismo, fue convirtiéndose en el foco de grandes especialistas en lenguas bíblicas y crítica histórica de la Biblia. Se fue difundiendo así en todos los centros de enseñanza católicos, seminarios y facultades de teología, un conocimiento más riguroso de la biblia y una interpretación más científica de sus orígenes históricos de los libros.

II. La Iglesia en el Vaticano II asume una nueva comprensión de sí misma y del mundo

El 28 de octubre de 1958 es elegido Ángelo Giuseppe Roncalli, un cardenal anciano que tomó el nombre de Juan XXIII. El papa Roncalli

6 Esta obra, publicada por primera vez en Du Cerf de Paris en 1960 y en 1964 le costó al P. Congar tener que abandonar la enseñanza en Le Salchoir (Bélgica) por decisión del Santo Oficio.

había nacido el 25 de noviembre de 1881 en Sotto il Monte, un pueblecito de la provincia Bérgamo (Italia), en el seno de una modesta familia de campesinos. Por su avanzada edad y su escasa experiencia en el gobierno central de la Iglesia, se suponía que iba a ser un papa de transición. Y sin embargo protagonizó el acontecimiento de más relevancia religiosa del siglo XX y el que más trasformó a la Iglesia.

En la mañana del 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII inauguró en la basílica de San Pedro el concilio Vaticano II (Congar, 1963: 7-10).

La comisión preparatoria del concilio desplegó un trabajo importante. Pero el logro mayor fue el conseguir reunir en la basílica de San Pedro a los 2.500 obispos del mundo. El resto del trabajo de preparar los esquemas que se tenían que estudiar sirvió para poco pues en la primera reunión, por iniciativa del cardenal Liennart y aprobación de Juan XXIII que seguía la reunión por circuito cerrado desde sus aposentos, la asamblea de obispos tomo conciencia de que era ella misma y no la curia quien tenía que elegir las comisiones y determinar la agenda del concilio. Por eso el acontecimiento del concilio en sí y el *espíritu del concilio*, una renovada vivencia de fe y esperanza que fue extendiéndose a la gran mayoría de los 2.500 obispos asistentes, fue más importante que la letra de sus documentos, que nunca se quiso que fueran definitorios sino indicativos. Así lo sintieron sus protagonistas dejando constancia de ello en intervenciones públicas y escritos privados. Así ha quedado reflejado en la mejor historia del concilio realizada hasta el momento, nos referimos a la dirigida por el profesor G. Alberigo (1999-2008; 2005): los cinco tomos de la *Historia del concilio Vaticano II*, traducida a varios idiomas y que recientemente ha sido objeto de algunas críticas que expondremos posteriormente.

El concilio Vaticano II no es que tratase de la acción pastoral de la Iglesia, sino que fue todo él una acción pastoral que mostraba cómo debía ser la manera de situarse la Iglesia en el mundo: atenta a las realidades temporales en las que se desenvuelven las personas, respetuosa de su autonomía personal y colectiva, preocupada por servir al pueblo en el seguimiento de Jesús para su mejor realización como personas y pueblo y anunciando, con testimonio antes que con palabras, que el evangelio es noticia de igualdad y salvación para todas las gentes del mundo. El concilio

Vaticano II no fue dogmático y condenatorio de errores, sino pastoral e impulsor de un cambio de actitud. Esta fue su grandeza y esta es su debilidad cuando ahora muchos quieren interpretarlo como un concilio de categoría inferior a Trento y al Vaticano I, que sí fijaron dogmáticamente la doctrina tradicional a la luz de la cual deben interpretarse las conclusiones del concilio Vaticano II.

Las claves del concilio hay que verlas, en primer lugar, en la autonomía de las personas y de las sociedades humanas: libertad religiosa, aceptación de la secularidad y de la democracia.

En segundo lugar, en la corresponsabilidad de todos los cristianos en la Iglesia en su gobierno. No se habló de "democracia interna" pero sí de lo más parecido: colegialidad y sinodalidad, sínodos y conferencias episcopales, Consejos del Presbiterio y Consejos Pastorales en las diócesis y en las parroquias.

Y en tercer lugar, en la libertad y responsabilidad de los cristianos en el escoger las mediaciones mejores para construir una sociedad más justa. La responsabilidad por luchar contra la injusticia y la pobreza se hacían parte de los objetivos primarios de toda la Iglesia, no un apéndice para especialistas de "Doctrina Social de la Iglesia".

Un concilio que proclamaba abiertamente en su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, el crecimiento y desarrollo de la condignidad del propio ser humano.[7]

Esto supuso un avance notorio y decisivo. La exigencia de vivir plenamente en *koinonía* que es de tipo ético-religioso y debí ser efectiva, frente a la injusticia estructural consolidada y violentamente defendida. La doctrina del magisterio de la Iglesia católica, hace una proclamación de Derechos del hombre, que pretende tener un equilibrio y abarcar derechos fundamentales, como son los derechos de libertad, socioeconómicos,

7 "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal [...] la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre" (G.S., §16).

culturales, que si realmente fuera tomada en serio, llevaría a la superación, de las discriminaciones sociales.[8]

Por tanto, el concilio Vaticano II puso en práctica una excepcional conjunción de lo humano y de lo divino, llamando a la Iglesia a una regeneración radical, por cuanto el término griego *metanoia* y el término latino *reformatio* significaban un nuevo nacimiento. Desde estas claves el concilio Vaticano II forma parte de la historia y sus frutos no se pueden separar de esta historia, de las generaciones futuras, de las novedades que va a ir introduciendo en el devenir del tiempo.

El concilio Vaticano II, en opinión de Alberigo, vino a romper la ciudadela católica para que entrara aire fresco del exterior, como diría el propio Juan XXIII al abrir el concilio.[9] Podemos afirmar que el *aggiornamento* era disposición para buscar una renovada inculturación del mensaje cristiano en nuevas culturas. De este modo situamos el concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a los llamamientos a favor de una renovación de la humanidad. El *aggiornamento* pasaba ineludiblemente por una renovación profética donde la lectura de los signos de los tiempos debía llegar a ser parte de una sinergia profunda.

El concilio Vaticano II pretendía que este *aggiornamento* significara remodelar la Iglesia, su manera de hablar, su estructura, convirtiéndola en una Iglesia dialogante. Esto significó un inmenso viraje. Era un concilio pastoral que reconocía las esperanzas y los valores de la historia, del hombre.

El concilio Vaticano II marcó directrices importantes: primeramente, la viabilidad de una perspectiva ecuménica, que tenía como consecuencia un rechazo de las condenaciones; valoración de una nueva conciencia

8 "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen […] toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes" (G.S., §29).

9 Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962. La palabra *aggiornamento* fue pronunciada por Juan XXIII en el discurso en que anunció su intención de convocar un concilio ecuménico, el 25 de enero de 1959 en la basílica de San Pablo de Roma. Después se hizo lugar común para designar el objetivo del Vaticano II.

para abordar las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo en una perspectiva más ancha; pero realmente clave era el compromiso con los pobres y la pobreza en la Iglesia. Nadie ha intentado jamás hacer una evaluación de la repercusión concreta de aquellos compromisos concretos. Se habló en aquel tiempo de establecer una *Secretaría Vaticana* sobre la Pobreza (Chenu, 1977: 73-79). En cualquier caso, el concilio Vaticano II legitimó la posibilidad de leer el cristianismo dentro de la perspectiva de la aplicación rigurosa del método histórico-crítico. En esta perspectiva podemos señalar el eco del concilio Vaticano II en América Latina, mediante la difusión de comunidades de base y la formulación de la teología de la liberación.[10] El concilio estaba en el corazón de los cambios, de las luchas. La irrupción del binomio fe-justicia en la vida de la Iglesia se produce a partir del Vaticano II. El concilio se encontró con un mundo en el que el término justicia había adquirido una polivalencia tal que se había convertido en un concepto a repensar.

El concilio Vaticano II dejó una Iglesia católica muy diferente de aquella en cuyo seno se había iniciado el concilio. La situación de cristiandad que seguía siendo dominante en Europa y en el catolicismo universal sobrevivía en fragmentos dispersos por la tenaz resistencia a aceptar el cambio que se estaba produciendo; eran fragmentos que añoraban el pasado con gran nostalgia y temían al giro que se había producido (Alberigo, 1999-2008: tomo 5, 307-400).

Christoph Hegge sostiene que un movimiento eclesial es un lugar de recepción existencial de los contenidos esenciales del concilio Vaticano II, de la realización de la eclesiología conciliar. Y este fuego emergente

10 "Una de las grandes intuiciones del concilio fue la atención prestada a los signos de los tiempos, es decir, a los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos, producidos en la gran mutación de la era moderna [...] la Iglesia latinoamericana estuvo atenta a esa consigna conciliar de manera escrupulosa y escrutó los signos de los tiempos y detectó uno que le parecía el más significativo y el más escandaloso: los pobres, los marginados del sistema, los sin voz, los no hombres y desde ese signo mira al mundo, relee la historia, juzga a los culpables, interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la vida. La Iglesia de América Latina lleva hasta el final esa nueva orientación humanista y comienza por constatar la contradicción existente entre las declaraciones de principios a favor de la persona y la negación real de la dignidad humana de los pobres, tal como se produce en el Tercer Mundo [...] La única traducción que admite la centralidad del hombre es la centralidad de los pobres [...]" (Tamayo-Acosta, 1991: 43).

significaría una riqueza extraordinaria en la propia Iglesia y especialmente en la Iglesia española, donde el compromiso por una nueva evangelización brotaba de forma renovada en la fidelidad de la recepción del concilio.

Sin embargo, como ya hemos adelantado, esta interpretación de la Historia del concilio Vaticano II hecha bajo la dirección de Alberigo ha sido contestada por otros historiadores. Principalmente por Agostino Marchetto, que emite una crítica sobre la obra de Alberigo y su interpretación muy difundida del concilio. Le acusa de monopolizar de forma unívoca el concilio imponiendo una visión desacertada, pero muy bien apoyada en medios económicos y de relaciones, que se basa en una única línea de pensamiento, que tiende a contraponer a Juan XXIII con Pablo VI.[11]

A estas críticas a la *Historia del concilio* dirigida por Alberigo se refiere Hilari Raguer, historiador benedictino de Montserrat, en un reciente artículo sobre esta obra en la que él también tiene una colaboración. Raguer se refiere a la contraposición entre las dos hermenéuticas del concilio, la de "la discontinuidad y la ruptura" y la de "la reforma en la continuidad", a las que se refirió Benedicto XVI, el 22 de diciembre de 2005 en su tradicional discurso de Navidad a la Curia vaticana (2006: 63-69).[12] Muchos vieron en la segunda hermenéutica una referencia al llamado "grupo de Bolonia". Raguer, tras hablar de ello con Alberigo piensa con él que el papa criticaba allí a un cierto "enemigo histórico" notorio de Ratzinger, Hans Küng. Pero otros se apoyaron en ese discurso para desacreditar la obra dirigida por Alberigo (Raguer, 2012: 13).

11 "El grupo de investigadores de Bolonia, dirigido por el profesor G. Alberigo, casi ha conseguido monopolizar e imponer una interpretación descentrada, gracias a la publicación de una historia del concilio Vaticano II, editada en español por Sígueme […] El grupo de investigadores de Bolonia, dirigidos por el profesor Alberigo y bien ayudados por un compenetrado equipo, que se encuentra fundamentalmente en una misma línea de pensamiento, han conseguido, con riqueza de medios, industriosidad de operaciones y anchura de amistades, monopolizar e imponer una interpretación […] Alberigo retoma constantemente el punto de vista de la contraposición entre Juan XXIII y Pablo VI […] Alberigo propone que el Vaticano II sea definido antes que nada como un acontecimiento en sí y posteriormente por el corpus de sus decisiones. Vaya aquí nuestra oposición a tal prioridad. Si, a renglón seguido, se entiende acontecimiento como lo hace la historiografía profana, en el sentido de ruptura con el pasado (Tradición), no podemos aceptar semejante calificación" (Marchetto, 2008: 405, 415-6).

12 Ver el comentario de Ruggieri (2006: 71-80), colaborador de Alberigo.

Como podemos observar, hay diferentes modos de analizar y enfrentarse con el propio hecho histórico del concilio Vaticano II. Por eso, sus actas e intervenciones, tienen un valor original importante. Su lectura conlleva una riqueza inmensa, una inmersión profunda, en uno de los mayores acontecimientos de la historia de la Iglesia.

El mismo Hilari Raguer en el artículo citado señala la importancia que tuvo la decisión personal de Juan XXIII de convocar el concilio por las resistencias que desde el primer momento encontró en amplios sectores de la Curia romana. De hecho la Curia lo aceptó pero quiso dirigirlo con los documentos previos y las candidaturas para elegir las comisiones, hasta que una votación indicativa o de tanteo dejó claro que la gran mayoría de los padres conciliares querían la renovación. Al final de su artículo Hilari Raguer vuelve a hacer referencia a la discusión de las hermenéuticas del concilio, para señalar una tercera, que es la que está prevaleciendo: la minimalista o involucionista, que trata de hacer marcha atrás y volver al *statu quo* ante (Raguer, 2012: 132-134).

Sin entrar en más discusiones hermenéuticas, resaltamos algunas de las intervenciones pronunciadas en el Aula Conciliar, durante la última sesión (Fresquet, 1967: 622-623, 630-648, 651, 993-999, 986-988, 961-962, 975-981, 1049-1055, 1146-1147). Aunque muy breves, pueden servir estos testimonios para probar nuestra afirmación de que este concilio supuso un cambio de mentalidad muy grande.

En la sesión del 9 de octubre de 1964, al debatirse el decreto sobre *El apostolado laical* intervino Monseñor D'Souza, Obispo en la India, defendiendo a la juventud de hoy: "*Más que nunca capaz de tener ideales*". Opinó que a los jóvenes había que facilitarles una verdadera libertad en sus opciones temporales. Sólo así la Iglesia lograría una juventud nueva.

En esa misma sesión Monseñor De Smedt, Obispo de Brujas (Bélgica) afirmó que "el hombre moderno exige que no se le trate ya como a un niño. Esto es especialmente cierto en el caso de la juventud capaz de tomar parte activa en la política e incluso de provocar revoluciones. Por tanto pide no reprimir o someter a la juventud sino ayudarla".

Y Monseñor Betazzi, Obispo auxiliar de Bolonia (Italia), afirmó que los jóvenes componen los dos tercios del mundo y expresó su disconformidad en que el esquema número trece que se estaba trabajando en el concilio sobre la Iglesia no dedicara ni un solo párrafo a los jóvenes ya que realmente estos serán los dueños del mundo. Monseñor Konway (Irlanda) volvió a la misma idea que Monseñor Betazzi pidiendo que se confíen responsabilidades a la juventud de hoy la cual es capaz más que nunca de tener ideales.

En la sesión del 13 de octubre de 1964, sobre el mismo tema, intervención de Patrick Keegan, antiguo jocista inglés, Presidente del Movimiento Mundial de Jóvenes Obreros Cristianos. Dijo que representaba en el concilio la opinión de los obreros y afirmó sin ningún tipo de ambages: "el esquema sobre los laicos en el concilio debe representar el principio de una nueva era". Según él había que animar vigorosamente "el desarrollo de los agrupamientos organizados, con carácter internacional, dejándoles autonomía para que promuevan en el mundo un nuevo orden temporal".

Y en esa misma sesión el Superior General de los jesuitas, padre Pedro Arrupe, afirmó que uno de los hechos más graves del momento histórico es que "son muchos los que sistemáticamente niegan a Dios. El ateísmo emplea argumentos pseudocientíficos y procedimientos que hieren gravemente la dignidad de la persona. La Iglesia debe defender la dignidad de esta persona y darle nuevamente esperanza en creer en la grandeza de su destino". Y añadió: "Para eso debemos actuar más y hablar menos, reconstruyendo una sociedad cristiana no encerrada en un gueto sino sumergida en el mundo".

De todos los textos, se deduce que en las deliberaciones del aula conciliar había un sentimiento de la necesidad de un cambio profundo en la Iglesia. Por eso la proyección es desde los jóvenes, imagen de una Iglesia que puede crecer desde los orígenes. De aquí, que salieran del concilio unos documentos que, aunque moderados en su redacción final en búsqueda de la mayor unidad posible, representaban un profundo cambio de actitud y de doctrina que tenía que repercutir en la situación en toda la Iglesia pero significativamente en la Iglesia española, aún dominada por una mentalidad nacionalcatólica.

Seguramente el documento del concilio Vaticano II con más trascendencia para la situación político-religiosa que se vivía en España fue el Decreto sobre libertad civil religiosa que trastocaba todo el esquema de Derecho Público Eclesiástico vigente hasta el momento. Fue rechazada la que se consideraba *tesis principal*: el ideal es un Estado plenamente católico que inspire su legislación en la doctrina social de la Iglesia y proteja a esta de sus enemigos. Sólo por razones históricas se podrá aceptar la situación de *hipótesis*: en un Estado en que la Iglesia sea minoría se podrá aceptar la libertad de cultos.

En el concilio Vaticano II se cambió esta doctrina, que seguían defendiendo con Ottaviani muchos canonistas. De ahí el rechazo profundo a este cambio que interpretaban como una cesión contra la verdadera doctrina. Sin embargo, la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa estaba ya ampliamente introducida en el pensamiento español, sobre todo por el profesor de la Universidad Gregoriana José María Díez-Alegría, quien antes ya del concilio había profundizado en su reflexión sobre la libertad religiosa y la libertad de la conciencia en materia religiosa. Hasta entonces, en la Iglesia, hablar de libertad religiosa era únicamente referirse a la que se pedía para los católicos en los regímenes comunistas donde la Iglesia estaba perseguida no a la de manifestación pública de otras religiones o del ateísmo en España, que también estaba perseguida.

III. Las tensiones en la Iglesia española por la introducción de los nuevos paradigmas teológicos y pastorales

Los cuarenta años del régimen de Franco (1936-1975) se definieron por la enérgica y sistemática aplicación de políticas culturales unitarias y asimilistas, por una total centralización administrativa y por una completa uniformización legislativa en materia de Administración Territorial (Gironella & Borrás Betriu, 1979: 168-170). Por otra parte, las ideas que inspiran los principios del régimen militar y del propio Estado fueron el militarismo y antiseparatismo.[13] El nacionalismo español desarrolló

13 "La unidad entre los hombres y las tierras de España es intangible. La integridad de la patria y su independencia son exigencias supremas de la comunidad nacional. Los ejércitos de España, garantía de seguridad y expresión de las virtudes heroicas de nuestro pueblo, deberán poseer la fortaleza necesaria para el mejor servicio de la patria" (*Ley de Principios del Movimiento Nacional*, de 17 de mayo

una teoría nacional militar que hacía del ejército el símbolo y la columna vertebral de la unidad nacional del catolicismo, la esencia de la nacionalidad (Fusi, 2000: 256-257).

En estas coordenadas se derogaron y reprimieron todos los Estatutos de Autonomía, quedando la situación de manera muy distinta, manteniéndose ciertos rescoldos de resistencias, con respecto a lo planteado por el régimen franquista (Ibíd., 257-260). La aparente paz político-religiosa de España impuesta desde arriba por los vencedores de la guerra empezó a verse turbada muy pronto. Los nacionalismos periféricos y las ideologías marxistas se vieron desde el principio acompañados por grupos de sacerdotes y movimientos cristianos pero con la renovación conciliar este apoyo se incrementó y generalizó. Éste era un dato imprevisto que preocupaba muchísimo a los servicios de seguridad porque hacía más difícil la represión de las acciones de protesta.

No voy a extenderme en tratar todos los campos en que se manifestaba una renovada oposición de estamentos eclesiásticos al régimen establecido. Sólo quiero enumerar algunos ejemplos de cómo la Iglesia impulsaba desde hacía tiempo la oposición al régimen, que nacía de reivindicaciones nacionalistas.

En Cataluña, la Abadía de Montserrat y su Abad, P. Aureli Escarré, fueron destacados aliados del resurgir de la conciencia nacionalista catalana. Montserrat en aquellos años se convirtió en un símbolo y un lugar de acogida de políticos y grupos cristianos que se confrontaban con la experiencia misma del Evangelio y su realidad social, económica y política (Castaño Colomer, 1977: 105-106). En el País Vasco la cultura Euskaldún sobrevivió a través de la labor de poetas, filólogos, antropólogos y sacerdotes y también a través del deporte (pelota, traineras). Figuras destacadas del resurgir de la cultura vasca fueron sacerdotes, como José de Ariztimuño y Olaso, *Aitzol* como pseudónimo, fundador de la revista *Yakintza*, que fue ejecutado en la tapia del cementerio de Hernani cuando fue capturado por los franquistas el barco con el que quería regresar a Bilbao para seguir apoyando como sacerdote y escritor a su pueblo vasco. Y también Resurrección María de Azkue Aberasturi, notable escritor y recopilador

de 1958, número IV, en VV.AA., 1975: 10).

del folklore vasco, presidente durante muchos años de la Academia de la Lengua Vasca y miembro de RAE. Por otra parte el antropólogo José Miguel de Barandiarán y Ayerbe, que tras su exilio por la guerra civil regresó a España en 1953 y continuó su obra al frente de una escuela de etnología vasca, primero en la universidad de Salamanca, invitado por Antonio Tovar y después en la Universidad de Navarra. En Galicia, finalmente, la actividad fue preferentemente cultural: se creó la editorial Galaxia en 1950, por Ramón Piñeiro y, en la clandestinidad, se fundó en 1964 el partido "galleguista y marxista" *Unió do Pobo Galego*. Varios sacerdotes estuvieron en la vanguardia de este renacimiento galleguista, llevando esos sentimientos a los movimientos y actuaciones pastorales como la *Romaxe de cristianos gallegos*, una gran concentración-romería anual de creyentes que empezó a celebrarse en los años setenta y que incorpora a las mismas celebraciones litúrgicas elementos de las tradiciones celtas. Ver Castro (2003: 89-90) y Díaz-Salazar (1983: 191-202). En el mismo número de la revista *Frontera*, Xose Chao, ex sacerdote galleguista, publica un interesante artículo: "La fiesta, raíces y funciones" (2003, 41-57).

Solamente hemos apuntado algunas reacciones regionales que ponen de manifiesto el rechazo que iba desarrollando, en su avance, el Estado "Unitario" y "Ultranacionalista" del general Franco, basado en los llamados ideales del 18 de Julio: Estado fuerte, caudillaje militar, unidad de España, nacionalsindicalismo, principios sociales cristianos de la Iglesia y autarquía. Esto suponía el rechazo, por tanto, del momento cultural que España había vivido en el primer tercio del siglo XX y que había culminado en la II República.

Pero, además del nacionalismo, la lucha obrera y la ideología marxista eran cada vez más apoyadas por muchos cristianos y sacerdotes. A veces la incorporación a los sindicatos y partidos marxistas se hacía explícitamente, como opción temporal libre. Otras el acercamiento era por coincidencia de análisis y compromisos o por acogida en edificios eclesiásticos como apoyo a la libertad de reunión no reconocida por el régimen político de aquel tiempo.

Los movimientos apostólicos buscaban un cambio, sobre todo en lo referente a la teología laical y a la nueva concepción de Iglesia, lo que, evidentemente, conllevó momentos de crisis profunda en muchos

militantes y eclesiásticos. Los movimientos apostólicos realizaron, el 5 de mayo de 1962, una declaración conjunta sobre los problemas obreros en las minas de Asturias, titulada '*Ante los conflictos laborales*', que fue considerada delictiva por la policía y por el Ministro de la Gobernación, Alonso Vega, quien dio órdenes de detener su difusión. Ocho días más tarde fueron citados en la Jefatura Superior de Policía Alberto Revuelta, Vicepresidente de la JOC, y Ramón Torrella, Consiliario de la JOC, con intención de obtener de ellos los nombres de los redactores de la declaración. Ante su negativa a delatarles, éste último recibió la suspensión de sus licencias ministeriales.[14] Más tarde, sería consagrado Obispo Auxiliar de Barcelona el 14 de diciembre de 1968, lo que fue visto como un gesto liberador, de signo contrario a la anterior inhabilitación.

Frente a esta realidad hay otras voces que empezaban a discrepar, como las ya mencionadas provenientes de las nacionalidades periféricas. Esta vez provenían de élites intelectuales que se fueron liberando del gran magma que era el franquismo: Pedro Laín, J.L. López Aranguren, Julián Marías, el agustino César Vaca, el padre José María de Llanos, Carlos Santamaría, José María Díez-Alegría […] No sólo los movimientos especializados de la Acción Católica, integrados en los ambientes obreros y universitarios, se alineaban en posturas críticas contra el régimen, sino que a veces también otros movimientos, a primera vista menos comprometidos, se unían a ellos: los *cursillos de cristiandad* (1949), fundados por el obispo Hervás de Mallorca, los *movimientos de espiritualidad matrimonial y familiar*, el *Instituto Social León XIII* (1951), la revista *Espiritualidad* (1953), fundada y dirigida por Enrique Miret Magdalena, el Movimiento por un *Mundo mejor* (1955) del jesuita italiano Lombardi. También es digna de señalar la creación en los años cincuenta, en la Universidad de Madrid, de la Cátedra de Pío XII, por la que pasaban ateos, agnósticos y católicos, aunque los obispos metropolitanos seguían condenando al protestantismo y demás religiones erróneas (Iribarren, 1974: 242-6).

14 Datos tomados del *Informe elevado a la Dirección Central de la ACE por los Presidentes de los Consejos Superiores de Roma* de 24 de mayo de 1962 (Archivo del Secretariado Diocesano, Barcelona).

IV. Se eleva el nivel de tensiones en el interior de la Iglesia española

El cambio producido por el concilio Vaticano II extendió e hizo irreversible el proceso de desmantelamiento del nacionalcatolicismo en España. La Iglesia podría así recuperar ciertas zonas de libertad imprescindibles para impulsar su necesario proceso de conversión. Se había acabado la unidad monolítica de la España católica y se tuvo que aceptar la libertad de creencias, para poder llegar a asumir, colectiva e institucionalmente, la libertad de conciencia.

Siguiendo con este proceso de cambio en la Iglesia, hay que recordar que, en 1966, el 83% de los obispos habían sido nombrados de acuerdo con el procedimiento del derecho de presentación previsto en el *Concordato de 1953*. Este Concordato fue considerado por los obispos de la época como una perfecta manera de regular las relaciones de la Iglesia y el Estado, sin caer en la cuenta que suponía una total y absoluta legitimación del régimen y que, por tanto, la Iglesia quedaba involucrada en el Estado.

Realmente, el concilio Vaticano II supuso un fuerte impacto en la conciencia eclesial española y un correctivo del papel legitimador de la religión católica en un Estado dictatorial que celebraba por entonces, 1964, los *veinticinco años de paz*, por no decir de implantación autoritaria. Pero no todo era ilusión y esperanza como pintaba la ingente campaña propagandística ideada por el ministro Fraga Iribarne. Hay que tener claro que en el mismo contexto español había factores especiales de tensión. El 1º de marzo de 1966 se constituía, por mandato del concilio Vaticano II, la *Conferencia Episcopal Española,* que al regirse con un sistema de elección entre todos los obispos pronto iba a ser protagonista de un cambio profundo en la Iglesia española. Es verdad que en el momento de su constitución en la mayoría de los obispos dominaba la mentalidad preconciliar (VV. AA., 1985: 91). La mayor parte de los obispos españoles presentes en el concilio Vaticano II habían sido elegidos prelados en el periodo de la inmediata posguerra civil, con intervención del gobierno de Franco. Era un episcopado envejecido, conservador, con poca preparación teológica y escaso ejercicio previo pastoral, que no había entendido en profundidad el concilio. La primera declaración colectiva de la Conferencia Episcopal

Española, *Sobre acción en la etapa posconciliar*,[15] del 8 de diciembre de 1965, el mismo día de la clausura del Vaticano II, mostró cautelas exageradas ante las consecuencias en España de la proclamada "libertad religiosa".

Pero las semillas del concilio Vaticano II fueron proyectando en muchos de los obispos, en el clero y en los seglares un nuevo modelo de Iglesia, que asumía como presupuesto de encarnación el modelo de una Iglesia de misión, una Iglesia que no quería privilegios sino que reclamaba para sí solo los derechos que reclamaba para todas las demás personas o grupos y colaboraba en las responsabilidades ciudadanas en la misma medida y deber que los demás en la configuración pública de la vida del país.

No podemos dejarnos en el tintero la participación de las diferentes órdenes religiosas en todo este proceso. Baste algunos ejemplos que subrayan este compromiso de la acción a favor de las coordenadas del concilio Vaticano II. La orden de San Ignacio de Loyola dio un giro radical sobre los planteamientos de la vivencia de la justicia social, cuando fue prepósito general Pedro Arrupe. Reflejo de este hecho en España fueron los religiosos José María de Llanos, José María Díez-Alegría, Jon Sobrino, García Salve e Ignacio Ellacuría (Delgado de la Rosa, 2015). También destacamos a los Hijos de la Caridad encarnados en barrios y movimientos apostólicos siendo maestros y testigos de un evangelio sin glosa: Víctor Pidal, José Bouchaud (1970), José Rodier. También la orden de los Asuncionistas que trabajaron vivamente por acercar el concilio Vaticano II a los hombres y mujeres: Ángel Macho (Llorente, 1991). Destacar la orden de los Dominicos creando asociaciones democráticas: una muestra fue la parroquia de Santo Tomas de Villanueva en Vallecas (Madrid), con Julio Lois al frente para hacer una comunidad cristina al mismo tiempo que asociación de vecinos. Como congregación femenina destacar la inserción en pueblos muy sencillos, de las Damas Apostólicas del Sagrado Corazón: María Luisa López.[16] Presentar también la orden de los Hermanos de San Juan de Dios que mantenían en los pueblos de León (Cabarcos, Toral de los Vados, Oencia, Portela […])

15 "La libertad religiosa no supone que todas las religiones sean igualmente verdaderas o que cada hombre sea libre para escoger una u otra […]" (Iribarren, 1974: 359-370).

16 Fue superiora general de la Congregación 1965-1978. Ahondó en el espíritu conciliar del Vaticano II incorporando a los laicos a su congregación.

comunidades al servicio de las personas más necesitadas: el proyecto lo coordinaba Marcelino López.[17]

Más en concreto, la presencia activa de los militantes cristianos en el mundo del trabajo y en otros ambientes y sectores, que se oponían a la ideología y a la legislación vigente, contribuyeron junto a otros factores en el desgaste que llevaría en 1967 a la crisis de la Acción Católica donde se firmaría el acta de defunción de los movimientos especializados. Al suprimirlos prácticamente para dar todo el apoyo y recursos a la Acción Católica General, se produjo una fuga de dirigentes y militantes comprometidos en el mundo obrero y en el universitario. Cuando sólo cuatro años después el episcopado quiso orientar el apostolado seglar en esa línea de compromiso transformador de la realidad, se dieron cuenta que el antiguo vigor de los movimientos había desaparecido, sobre todo por las decisiones tomadas por la misma jerarquía en años anteriores.[18]

El punto de mayor adhesión lo experimenta la JOC entre los años 1962 y 1966. El Congreso de la Juventud Obrera logró reunir a 10.000 jocistas en Madrid, en 1960. Tal vez las diócesis que tuvieron más afiliados fueron Bilbao y San Sebastián entre 1958 a 1960, pero en ninguna otra se logró la adhesión de grandes masas. Pero también es cierto que en este periodo la JOC llegó a influir en más de 300.000 jóvenes trabajadores. Podemos concluir que ha sido el movimiento de juventud más importante y de mayor trascendencia que ha existido en la posguerra, aun con sus lagunas. La afiliación a este movimiento, como a los otros de la Acción Católica especializada, sufrió un vertiginoso descenso a partir de la crisis mencionada, pero no desapareció del todo como reflejan los datos obtenidos en el *Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de España* con sede en Madrid.

Dos décadas después y a modo de apunte, traemos los siguientes datos, a sabiendas que son tiempos diferentes la crisis de 1966 y la década

17 Todos estos datos constan en el archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa.

18 Ver Guerra Campos (1989: 25-35). Comenta el autor diez claves que fueron decisivas en la crisis de la Acción Católica: usurpación de representatividad; descuido de lo primordial cristiano (profesión de fe, vida sacramental, adhesión a la doctrina católica de la fe y la moral [...]); contagio marxista; tensiones entre organización nacional centralista y autonomías diocesanas; dificultad de los movimientos especializados con las parroquias; apostolado sin fe; fractura de la unidad interna de las asociaciones; problema español o de la Iglesia universal [...].

de 1980-1990. Pero nos indican la implantación del movimiento y su no recuperación después de la crisis. En el *XXXIV Consejo General* (Madrid, 1983) participaron 874 militantes, según las Fichas de inscripción (AJOC, 213, 1.4.1). Otros datos en esta línea son el relativo a la implantación de la JOC en las diócesis, teniendo en cuenta que, según la JOC, en 1991 ésta carecía de implantación en las diócesis de Astorga, Barbastro, Burgos, Ciudad Rodrigo, Cáceres, Cuenca, Guadix-Baza, Huelva, Ibiza, Jaén, Jerez de la Frontera, León, Lugo, Málaga. Menorca, Mondoñedo-El Ferrol, Orense, Pamplona, Santander, Santiago de Compostela, Segovia, Sigüenza-Guadalajara, Tarazona, Tenerife, Toledo, Tortosa, Tuy-Vigo, Valladolid, Zamora y Vicaría General Castrense (AJOC, 313, 313.10). Y, correlativamente, los últimos datos relativos al número de militantes se refieren al *XLII Consejo General* (Gijón, 1998), en el que se hicieron presentes 260 militantes (AJOC, 462, 4) y al *XLV Consejo General* (Ciudad Real, 2007), al que asistieron 175 militantes (Censo de militantes de la Coordinadora General, junio 2007). Como dato significativo podemos señalar que a comienzos de 2008 no existen en Madrid más de una docena de militantes, y en toda España no sobrepasan los 250.

V. La Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos como un hito en la recepción del concilio en España

El hecho de que se celebrase en 1971 esta Asamblea Conjunta, aunque después haya quedado minusvalorada por las controversias que suscitó, fue realmente trascendental en la historia de la Iglesia española. Efectivamente, el eje de la reflexión de la Asamblea Conjunta era la identidad y el nuevo estatus y papel del clero en una sociedad secularizada y en el nuevo Estado no confesional que estaba a punto de implantarse. Pero en esta reflexión estaba implicada y cuestionada, en primer lugar, la vieja identificación de la Iglesia y del clero con el régimen franquista. Por eso se preveía desde el principio que la Asamblea iba a ser conflictiva.

Sin embargo, la mayoría de los obispos la consideraba necesaria como exigencia posconciliar. Se hacían ya patentes signos de que algo estaba cambiando en la Iglesia y entre el clero. Impulsando estos cambios de tendencia estaba el hecho mismo del concilio, el nombramiento de un

nuevo tipo de obispos, sobre todo en la época del nuncio Luigi Dadaglio, y la lucha de militantes con una nueva praxis de sentir, ver, juzgar y actuar sobre la realidad. A todos estos factores hace referencia Ramón Echarren, obispo de Las Palmas de Gran Canaria entre 1978 y 2005, hablando del *X aniversario de la Asamblea Conjunta: permanente validez de sus intuiciones y conclusiones fundamentales*.[19]

Aparentemente la Asamblea Conjunta dejó pronto de ser un referente inspirador de la vida de la Iglesia en España. Realmente los obispos desde 1975 no volvieron a hacer referencias a la Asamblea Conjunta en los documentos colectivos y la misma editorial BAC, una vez que se agotó el volumen que recogía los textos de la Asamblea, no los volvió a reeditar. El último documento realizado por la Conferencia Episcopal Española que citaba la Asamblea Conjunta es el titulado "*Sobre la Iglesia y la Comunidad política*" (1973), exponiendo que allí se plantearon problemas básicos que siguen ocupando la reflexión del episcopado (Biblioteca de Autores Cristianos, 1974: 522). Pero independientemente de las menciones literales de las conclusiones de la Asamblea Conjunta en documentos episcopales, es difícil encontrar más allá de 1982 una apuesta pastoral en esta línea renovadora, con bases democráticas.

Desde otra óptica, la *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971*, estudiada en su profundidad, revela varias posibilidades de interpretación.[20] Nosotros vamos a optar por la que nos parece más correcta porque es más coherente con lo que había sido el concilio Vaticano II y con las intenciones manifestadas por sus protagonistas. Los obispos españoles tuvieron la oportunidad de renovarse y actualizarse en el concilio, pero también era muy necesaria la actualización y renovación de los presbíteros, para la puesta en práctica de la doctrina conciliar. Con esta finalidad, la Conferencia Episcopal Española creó una comisión especial, presidida por el mismo presidente de la Conferencia, el cardenal Quiroga Palacios, arzobispo de Santiago y compuesta por el cardenal Vicente Enrique y

19 (1982). *Pastoral Misionera*, 1, 80-84.

20 *Cfr*. Secretariado Nacional del Clero, 1971b: 174-176. Ver Iniesta, 2002: 45-74. Hay páginas iluminadoras sobre la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes como razón para la esperanza en Tamayo-Acosta, 1981: 40-45.

Tarancón, que fue arzobispo de Toledo (1969-1971) por un breve periodo y luego pasó a regir la archidiócesis de Madrid (1973-1983); el cardenal Tabera, que en 1968 había sido nombrado arzobispo de Pamplona, a cuyo gobierno pastoral renunció el 4 de diciembre de 1971; Ángel Suquía, obispo de Málaga, y Ángel Morta, auxiliar de Madrid, quienes decidieron empezar por conocer de manera rigurosa y científica la situación del clero. Para ello, encargaron realizar una encuesta sociológica entre todos los presbíteros de España. Los grupos conservadores se opusieron abiertamente a esta iniciativa que creían inútil y peligrosa: la acción sobre los sacerdotes tenía que proceder de enseñanzas magisteriales y normas disciplinares.

La laboriosa preparación y desarrollo de la encuesta corrió a cargo de un equipo dirigido por Ramón Echarren, licenciado en Sociología por Lovaina, entonces director del Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero y Secretario Nacional de Cáritas, posteriormente consagrado obispo auxiliar de Madrid y finalmente titular de la diócesis de Canarias. Participaron en los trabajos Vicente Sastre, jesuita y doctor en Sociología por la Universidad de París, y José María Díaz Mozaz, licenciado en Sociología por Roma. Ellos elaboraron un cuestionario que tenía 268 preguntas y con el que se trabajó en 59 diócesis. Las respuestas válidas analizadas fueron en total 15.449, que representaban el 85% del clero. El número de datos que fue preciso computar ascendió a más de cinco millones.

Las conclusiones de la encuesta fueron reveladoras. Destacamos unos datos. Por lo que se refiere a las preferencias políticas, un 12% estaba de acuerdo con el régimen; un 47% era favorable al socialismo; un 51% apoyaba la monarquía; un 5%, la Falange y un 15%, los movimientos obreros.

Esta encuesta fue analizada en un largo estudio hecho por un conjunto de teólogos que intentaban sacar indicaciones operativas para ser estudiadas en la Asamblea Conjunta. Este estudio aparece colectivo en un número monográfico de *Iglesia Viva* titulado *Problemas actuales del sacerdote* (VV.AA., 1971a: 191-245), del que voy a sacar algunas apreciaciones.

Plantea este estudio que la encuesta nos expresa datos que, como hechos científicamente verificados, la propia teología debe aceptar y respetar, a saber: que el clero español piensa, opina y realiza su praxis de la manera

que se recoge en la propia Encuesta, siempre entendiendo que se expresan tendencias generales. Estos resultados, evidentemente, hacen pensar qué correlación existe entre los datos, los factores y las circunstancias más relevantes que se constatan en la misma encuesta. La encuesta como es lógico constataba entonces determinadas tendencias generales en el clero español. Tomando estas generalidades como algo no definitivo sino provisorio, en primer lugar porque se trata de materias sobre las que el clero tiene una opción tomada ideológica y afectiva y en segundo lugar porque el pluralismo regional, cultural y generacional del clero en España era muy amplio. A todo esto hay que añadir la edad, la formación de los seminarios [...].

Desde estos preámbulos, el estudio de *Iglesia Viva* inicia la interpretación teológica de la Encuesta, preguntándose por las diversas figuras de sacerdote que se descubren en la encuesta y la valoración teológica de las mismas (Ibíd., 199-208). Las siguientes preguntas iban encaminadas a descubrir las razones de la situación y del momento histórico concreto que ejercen un influjo más decisivo en el propio clero español. Es relevante que los sacerdotes jóvenes no se identifiquen con la Iglesia como Institución visible (*Cfr*. Ibíd., 209-215). El 49% de los sacerdotes menores de 30 años, prácticamente los recién ordenados, contestaron que se sentían "poco o nada identificados personalmente con la Iglesia Institución visible". Tal vez el término "identificación" e "institución" de la pregunta no fue entendido por quienes contestaron en el sentido técnico en que lo emplean los sociólogos. Tal vez identificaron "Institución" con "jerarquía actual". Pero en el fondo la explicación es que dominaba ya en el clero joven más la concepción teológica de la Iglesia como comunidad de creyentes que como institución jurídica.

Terminada esta cuestión, se comenta en la página 222 de la revista *Iglesia Viva*, que los resultados de la Encuesta también dejaban traslucir que uno de los factores más influyentes en el ánimo del sacerdote español eran las relaciones entre la Iglesia y la Institución-socio-política española. Donde el 62% del clero manifestaba no estar de acuerdo con la postura de la Iglesia española en relación con lo social y político y además, entre los de menos de treinta años este porcentaje llegaba al 86%. Las ideologías o formas socio-políticas que encontraron mayor preferencia entre los menores de treinta

años fueron el socialismo, señalado por el 59% y los movimientos obreros, señalados en este caso por el 36%. En la siguiente generación hasta los cuarenta y nueve años, aparece nuevamente el socialismo en un 33% y la Monarquía en un 28%. En el clero mayor de cincuenta años las preferencias son la Monarquía y la situación en que se vivía en esos momentos en España. Este grupo de sacerdotes mayores piensa que la Iglesia debe mantenerse al margen de los asuntos temporales porque la situación política existente en España es garantía en si misma de una recta ordenación de los asuntos temporales.

Iglesia Viva destaca estadísticas muy concretas respecto de lo dicho anteriormente (Ibíd., 224). Este neutralismo político es enjuiciado negativamente por el 55,8% del clero, así distribuido: se posicionan contra el neutralismo un 86% del grupo de los más jóvenes y un 73,4% del grupo de 30-39 años. Mientras que en el grupo de mayor edad no llega a ser compartido ni por el 21%.

Esta misión crítica y política de la Iglesia es concebida por un 58% de los sacerdotes como exigencia pastoral y cristiana para el mismo sacerdote. La discrepancia reside en el tipo de misión política que encomiendan a la Iglesia. Unos la concebirán como un pilar integrante del nacional-catolicismo, y se mantendrán fieles a un sistema político en el poder. Otros verán la tarea de la Iglesia en la animación de una reforma evolutiva que permita el progreso de las Instituciones evitando una convulsión social. Finalmente, otros consideraran imposible toda reforma, pidiendo una verdadera revolución de compromiso para transformar el orden social.

Y para terminar este análisis de la encuesta, el grupo de teólogos que hace este estudio para *Iglesia Viva* (Ibíd., 237-244) plasma las relaciones de los sacerdotes con la jerarquía, destacando el dato donde un 27% de sacerdotes están interiormente enfrentados con la jerarquía episcopal a la que no ven casi nunca. Y entre las causas de esta desafección, grave para lo que debería ser la comunión eclesial, aparece en las respuestas como muy significativo el modo de designación de las personas que han de ejercer la autoridad, el cual corresponde a una concepción autoritaria, vertical, fruto de una época absolutista donde ni el pueblo ni el mismo clero intervienen en dicho proceso y, si en algunos casos intervienen, es de modo consultivo y no deliberativo.

Se considera que la Iglesia en estos momentos históricos mantiene un claro clasismo, es decir, una inclinación clara del lado de las clases no obreras ni populares. Si se desea una Iglesia horizontal y de rasgos proféticos en medio de los pobres, los obispos deberían ser elegidos entre los que verdaderamente han ejercido labores pastorales y no de vigilancia dogmática. Esto es lo que trasluce la encuesta según lo que manifiesta la mayoría del clero.

Una vez que estaba hecha y analizada la encuesta sobre lo que pensaban los curas. ¿Qué hacer entonces con aquel retrato de familia? Se acordó celebrar una Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, encomendando su preparación al *Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero*, compuesto entonces por sacerdotes progresistas pero de mucho prestigio: Luis Hernández, Ramón Echarren que había sido nombrado ya obispo auxiliar de Madrid, Vicente Sastre, Joaquín Goicoecheaundía, director espiritual del Seminario de Vitoria y Director de la Unión Apostólica Sacerdotal de España (Núñez Uribe, 2001), Antonio Bravo, que posteriormente fue Superior General de los sacerdotes del Prado, Jesús Domínguez, que fue nombrado en 1977 obispo de Cáceres, José María Imizcoz, delegado diocesano del clero en Pamplona, Jesús Hurtado, sacerdote de Santander, Agustín García Gasco, posteriormente obispo auxiliar de Madrid y luego arzobispo de Valencia, Ortíz de Zárate y Alberto Iniesta, posteriormente obispo auxiliar de Madrid. Presidieron la Asamblea Conjunta los cardenales Vicente Enrique Tarancón, Quiroga Palacios, Arriba y Castro y Bueno Monreal.

De Bueno Monreal podemos destacar, que en su diócesis de Sevilla amparó e impulsó el acercamiento de la Iglesia a los movimientos obreros y el compromiso temporal de los militantes de las organizaciones católicas. Sobre todo la JOC andaluza fue en un tiempo muy potente, combinando las exigencias de la fe con el engarce en núcleos políticos de oposición al régimen. No es de extrañar que casi todo el equipo de gobierno socialista de Felipe González procediera de estos grupos cristianos comprometido: Rafael Escuredo, Manuel del Valle, Luis Uruñuela, Alejandro Rojas Marcos, Juan Carlos Aguilar. El mismo Felipe González gozó de una beca de estudios en Lovaina que se concedía a antiguos dirigente de la JOC para que se formasen como líderes sindicales y políticos.

El cardenal Bueno Monreal sufrió por este apoyo tremendos embates del poder, que partían de Manuel Fraga y Antonio María de Oriol y Urquijo. Eran momentos históricos, donde las pocas posibilidades de oposición al régimen pasaban por algunos ámbitos eclesiásticos. Algunos obispos apostaban porque España tuviera una configuración moderna en cuanto a la cultura política, en línea con las democracias europeas de los años 60, y sobre todo facilitando la libertad de prensa, sindicatos […] estamos ante un pequeño grupo de obispos, con un pensamiento social avanzado y crítico con el régimen de Franco.

Como secretarios de la Asamblea Conjunta actuaron José Guerra Campos y Ramón Echarren; como moderadores Ángel Suquía, obispo de Málaga, José Delicado Baeza, obispo de Tuy-Vigo, Felipe Fernández Alía presbítero de Ávila y Luis Hernández, presbítero de Murcia.

Es imposible dar una versión completa de aquella experiencia extraordinaria de vida eclesial y tampoco es éste nuestro objetivo. Nos limitamos, por tanto, a recoger algunas de las conclusiones aprobadas que directa o indirectamente pueden tener más incidencia en lo que se refiere a los cambios, dentro de la comunidad cristiana y también en la sociedad española en general, respecto de la posterior transición política.

La primera ponencia titulada "*Iglesia y mundo en la España de hoy*", en su número 8 se dice que hay que superar el inmovilismo que impide la real y efectiva aplicación del concilio Vaticano II; en el número 9 se subraya que en la sociedad española hay problemas que deben preocuparnos como cristianos como son la insuficiente realización de los derechos de la persona y la persistencia de graves desequilibrios económicos-sociales; en el número 10 se percibe que hay mucho camino que recorrer en lo que se refiere al reconocimiento jurídico y a la realización de los derechos de la persona humana tal como son expuestos en la *Pacem in terris*.

Por el contrario, no fue aprobada, otra proposición que decía que podría ser preferible la elaboración de un nuevo concordato que respondiera a la actual situación sociorreligiosa del pueblo español y que obtuvo 82 votos a favor, 175 en contra y 16 en blanco. La proposición número 41 fue aprobada por 175 votos a favor y 54 en contra y se manifestaba en estos términos:

"La asamblea pide la supresión de toda intervención del Gobierno en el nombramiento de obispos". La proposición número 46, que fue aprobada por 202 votos a favor y 30 en contra, decía lo siguiente: "Obispos y sacerdotes se abstendrán de tomar parte en todo acto de significación política que pueda originar división".

Pero la proposición de aquella Asamblea que se ha recordado más veces y que, aunque fue aprobada por mayoría de 123 votos contra 113 y 10 en blanco, no se consideró una conclusión oficial por no haber obtenido el respaldo de los dos tercios de los votantes, fue la clara petición colectiva de perdón por la actitud de la Iglesia en la guerra civil que se expresaba en estos términos: "Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra civil entre hermanos". Y hay que hacer constar que, según lo que se deduce de la discusión previa, muchos se habían abstenido o votado en contra porque el moderado texto no expresaba suficientemente el apoyo a los sublevados que prestó la Iglesia oficial.

La prensa del régimen y las revistas *Iglesia-Mundo*, de la Hermandad Sacerdotal, y *Fuerza Nueva*, del ultraconservador Blas Piñar, orquestaron una campaña de desconfianza y desprestigio de la encuesta del clero, a la que calificaban de escandalosa, desviada y subversiva. Para la Hermandad Sacerdotal, la Iglesia estaba atravesando con estos hechos una noche oscura. En boca de su vicepresidente, Luis Madrid, la Hermandad era una respuesta al reto interno y demoledor de la confusión teológica y de las dudas sobre la identidad sacerdotal, y el reto externo y descatolizador de las ideologías y movimientos materialistas y laicistas (VV.AA., 1996: 204). Según Joaquín Luis Ortega, la revista *Iglesia-Mundo*, a pesar de sus propósitos iniciales de moderación, pronto se transformó, y no sin apoyos jerárquicos y gubernamentales, en expresión del nacionalcatolicismo polémico e intransigente. Esta línea iba a enconar las polémicas intraeclesiales en los años siguientes a la Asamblea Conjunta (Ortega, 1979: 697-700).

Tenemos que recordar, que la realización de la Asamblea Conjunta ha sido considerada por los protagonistas de la misma, entre ellos Alberto Iniesta, como el acontecimiento más importante de todo el decenio. Su realización había sido decidida por el episcopado para aplicar un vasto

programa pastoral de renovación posconciliar. En esta perspectiva, la jerarquía apostaba por una pastoral que sólo podría calificarse de moderadamente renovadora y que resultaba estridente en el contexto político y social inmovilista de los últimos años del franquismo.

La Asamblea Conjunta, realmente constituye un verdadero tesoro, que hoy permanece confinado en la memoria de la propia Iglesia, aunque por distintas circunstancias, sobre todo por la fuerte reacción en contra de algún sector que encontró eco en las cúspides política y eclesiástica, no siguiera el desarrollo de ese proceso sinodal de corresponsabilidad.

Podemos expresar con toda claridad que la Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos, preparada con dos años de trabajo en las bases, intentó ser un Sínodo de la Iglesia en España, al estilo latinoamericano de Medellín. Y también podemos afirmar, con todo realismo que, entre la Asamblea-Conjunta de 1971 y la homilía del cardenal Vicente Enrique Tarancón de 1975 ante el futuro rey, Juan Carlos I, la Iglesia española adquirió en su conjunto una nueva imagen, renunciando a privilegios en cualquier forma de estatuto jurídico; respetando la libertad civil en materia religiosa; participando la Iglesia en todo el proceso de liberación humana; revisando las formas históricas de hacerse presente en la sociedad. En definitiva, un cambio en doctrinas y prácticas. Esto era vital, ya que había un intervalo preocupante tras la muerte de Franco el 20 de noviembre de 1975, iniciándose, un complejo proceso, de pasar de un régimen autoritario y vertical, unitario y centralista, a un régimen democrático y participativo, pluralista y secular, en el que se aceptaba la independencia de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Esto suponía, aunque de forma gradual, la liquidación del antiguo régimen con su alianza trono-altar y sociedad estamental (VV.AA., 1985: 89-96).

Una vez realizada la encuesta, la preparación inmediata de la Asamblea pasaba por una fase diocesana, otra regional y concluía con una nacional. La fase correspondiente a la diócesis segoviana, para el trabajo en la preparación de la Asamblea Conjunta de estudio de los temas y elección de los delegados, la inauguró monseñor Antonio Palenzuela, teniendo en cuenta toda esta realidad, en el salón de Grados del Seminario, el día 30 de Junio de 1971. Posteriormente, el 2 de septiembre, se tuvieron las primeras

sesiones de la fase regional[21] de la Asamblea Conjunta. Por último, la fase nacional, la inauguró el cardenal Vicente Enrique y Tarancón, el 13 de septiembre de 1971 en el seminario de Madrid.

Para seguir con profundidad este itinerario riguroso sirven especialmente las memorias del cardenal Vicente Enrique y Tarancón (1996: 413-523). Estás páginas memorables del cardenal, nos sitúan perfectamente en el contexto interno y externo de la preparación de la Asamblea, y de sus repercusiones ulteriores. Concretamente el clero de la diócesis de Madrid estaba frontalmente enfrentado entre dos tendencias, división que perdura hasta nuestros días. Aunque la división del clero aparecía especialmente en los temas de la corresponsabilidad de los sacerdotes en el gobierno de la diócesis, en su participación para hacer los nombramientos y en la postura que debía tomar la Iglesia diocesana ante los derechos humanos, más o menos conculcados, y ante la política del régimen, lo cierto es que se pudo dialogar con serenidad.

Llega septiembre de 1971, había fallecido monseñor Morcillo, a quien Vicente Enrique y Tarancón, su sustituto en la Presidencia de la Conferencia Episcopal Española y en el arzobispado de Madrid, recuerda en sus *Confesiones*. Tarancón estaba convencido de que, si hubiese vivido, Casimiro Morcillo hubiera seguido adelante con la Asamblea, "se hubiese dejado ganar por la honradez y la seriedad de los sacerdotes y hubiese sido un gran alivio para su corazón episcopal". Para Vicente Enrique y Tarancón, Casimiro Morcillo no era un obispo ultraconservador y había dado muestras de ello. Él reconocía las limitaciones del régimen, pero estaba convencido de que éste era la auténtica personificación de la patria y el único que podía garantizar la unidad católica que para él, era la base indispensable de la grandeza y unidad de España.

La *Asamblea Conjunta* no debía entenderse como una Conferencia Episcopal extraordinaria ni como un Congreso de sacerdotes. Era una entidad nueva, cuya naturaleza habría que determinarse (VV. AA., 1971b: XXV -XXVII). Por eso se comienzó, por descubrir y profundizar cómo era el mundo en el que se vivía, no como un temporalismo superficial, un dejarse

21 Asistieron a la fase regional en calidad de representantes del clero segoviano los sacerdotes: Tomás Ruano, Diodoro García, Jesús Sastre, Eugenio Martín, Rafael Matesanz y Julio García.

llevar por las modas y tendencias del tiempo, sino para hacer lo que hizo el concilio en la *Gaudium et Spes* (Ibíd., 15). La Asamblea Conjunta pretendió ser un signo revelador de esto. La Asamblea Conjunta representaba la transición de un catolicismo monolítico y tradicional, que suele definirse como "de cristiandad", hacia nuevas formas, que toman su inspiración en parte de los hechos del mundo moderno y en parte del propio concilio Vaticano II.

VI. Conclusiones finales

1. El hecho de que la contribución del cristianismo y los creyentes a la gestación de la nueva sociedad fuera modesta no impide creer en su importancia y relevancia significativa, o dicho, de otra forma, su auténtica importancia y significación está esencialmente vinculada a su modestia y humildad. La fe cristiana, puede y debe tener una incidencia verdaderamente liberadora en la vida pública, es decir, puede y debe ser factor importante de cambio social y así contribuir a la gestación de una sociedad nueva, más solidaria y fraterna. Concretamente otorga una fundamentación teologal vigorosa a todo compromiso a favor del cambio social liberador.

2. El concilio Vaticano II se celebró en un momento histórico, hace cincuenta años, intentando responder con un nuevo espíritu y actitud pastoral a los problemas que la Iglesia y el mundo vivían aquellos años. Hoy muchas cosas han cambiado, pero el concilio Vaticano II sigue vivo como referente importante si se aplica ese mismo espíritu y actitud pastoral a las nuevas situaciones de hoy, no si se encierra en unos documentos y normas jurídicas. La historia muestra cómo todos los concilios han necesitado un largo periodo para su aplicación completa.

3. En el concilio Vaticano II la Iglesia católica adoptó para sí unos principios que implicaban una fuerte renovación. Estos podemos sintetizarlos en una nueva concepción de sí misma basada en la colegialidad y corresponsabilidad de todos los bautizados como pueblo de Dios y en un nuevo enfoque de relación de la Iglesia con el mundo, no de oposición sino de respeto a su autonomía y de diálogo para el mutuo enriquecimiento. Esta renovación propuesta por la letra, pero sobre todo por el espíritu del concilio Vaticano II, tenía que implementarse siguiendo ese mismo principio de

corresponsabilidad, no de arriba abajo, y el principio de diálogo con el mundo real, respetando su autonomía, sin miedo y no encerrándose en sí misma.

4. En España, en el periodo de la transición democrática, la necesidad de romper unas estructuras sociorreligiosas desarrolló en el catolicismo español una especial sensibilidad para todos los aspectos sociales y políticos recogidos en la Doctrina Social de la Iglesia y en los textos conciliares. La reacción contra situaciones pasadas o la necesidad de prestar la voz y la acción a quienes no podían hablar ni actuar, llevó a acentuar la búsqueda de la justicia. Tal descubrimiento y aceptación fue un progreso y ninguna fase ulterior de la evolución eclesial debería haberlo ignorado o situarse detrás de ella. Hoy la Iglesia debería aceptar en España, plena y decididamente, su condición de Iglesia en una sociedad secularizada y pluralista. Partiendo de esa aceptación, la Iglesia debería proporcionar los medios pastorales para formar en sus fieles una fe personal adulta capaz de purificar y mantener el auténtico espíritu religioso aunque las tendencias de la sociedad y la legislación no favorezcan. La fe puede y debe persistir, purificándose y haciéndose adulta en una sociedad secularizada. Y la Iglesia en España podría haber continuado una dinámica hasta hoy que, en tiempo de profunda crisis, podría prestarle a la sociedad española un servicio de primer orden para su salud política.

VII. Abreviaturas

GS, Constitución pastoral, *Gaudium et spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual.

AJOC, *Archivo General de la Juventud Obrera Cristiana*. [Citado por caja y documento].

VIII. Referencias bibliográficas

Alberigo, G. (2005). *Breve historia del concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo.* Salamanca: Sígueme.

——. (1999-2008). *Historia del concilio Vaticano II.* Obra completa 5 vol. Salamanca: Ediciones Sígueme 1999-2008.

Álvarez Bolado, A. (1976). *El experimento del Nacional-Catolicismo (1939-1975).* Madrid: Edicusa.

——. (1999). *Teología política desde España*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Aub, M. (1995). *La gallina ciega. Diario español.* Barcelona: Alba.

Benedicto XVI. (2006). Discurso de Navidad. *Iglesia Viva*, 225, 63-69.

Berzal de la Rosa, E. (1999). *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975.* Valladolid: Universidad de Valladolid.

Blázquez, F. (1991). *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975).* Madrid: Trotta.

Biblioteca de Autores Cristianos. (1974). *Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974.* Madrid: BAC.

Bouchaud, J. (1970). *Los pobres me han evangelizado.* Madrid: Hijos de la Caridad.

Carrier, H. (1965). *Sico-Sociología de la afiliación religiosa.* Estella.

Carrier, H. & Pin, E. (1969). *Ensayos de sociología religiosa.* Madrid.

——. (1964). *Sociologie du Christianisme, Bibliographie internationale.* Roma.

Castaño Colomer, J. (1977). *La JOC en España (1946-1970).* Salamanca: Sígueme.

Castro, C. (2003). La Romache de cristianos gallegos. *Frontera*, 27 (jul-sep), 89-90.

Chao Rego, X. (2007). *Iglesia y posfranquismo: 17 años de transición (1976-1992).* A Coruña: tresCtres.

——. (2003). La fiesta, raíces y funciones. *Frontera*, 27 (jul-sep), 41-57.

Chenu, M.D. (1977). La Iglesia de los pobres en el Vaticano II. Concilium, 124, 73-79.

——. (1964). *La fe en la inteligencia y El Evangelio en la historia.* Barcelona: Estela.

Concilio Vatiano II. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual.* Roma: Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Congar, Y.M. (1973). *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

——. (1963). *El concilio día tras día.* Barcelona: Estela.

Coppola, S. (2012). *Clero disidente y homilías conflictivas en la España franquista (1968-1975).* Italia: Giorgiani Editore.

Delgado de la Rosa, J.A. (2011). *En el corazón de la JOC.* Valencia: ADG-N.

——. (2015). *Francisco García Salve preso político, cura obrero y sindicalista de CCOO.* Madrid: Endymion.

Díaz-Salazar, R. (2006). *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

——. (1983). La Iglesia católica en 1982. En la búsqueda de un análisis de coyuntura eclesial. *Iglesia Viva*, 104, 191-202.

Dionisio Vivas, M. A. (2011). *Isidro Gomá ante la dictadura y la república.* Madrid: Instituto teológico San Ildefonso.

Enrique y Tarancón, V. (1996). *Confesiones*. Madrid: PPC.

Fresquet, H. (1967). *Diario del concilio.* Barcelona: Nova Terra.

Fusi, J.P. (2000). *España. La evolución de la Identidad Nacional.* Madrid: Temas de Hoy.

Gallego, J. A., (1991). *Historia general de España y América. Tomo XIV-2, La época de Franco*. Madrid: Rialp.

Gallego, J. A. & Pazos, A. M. (1999). *La Iglesia en la España contemporánea 1936-1999.* Madrid: Encuentro.

——. (2001-2007). Archivo Gomá. Documentos de la guerra civil (1936-1938). Madrid: CSIC.

Gironella, J.M. & Borrás Betriu, R. (1979). *100 españoles y Franco.* Barcelona: Planeta.

Godin, H. & Daniel, Y. (1943). *La France, pays de misión.* Lyon: L'Abeille.

Guerra Campos, J. (1989). *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964.* Madrid: ADUE.

Hasenfuss, J. (1937). *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die Problematik.* Paderborn.

——. (1955). *Der Soziologismus in der modernen Religionswissenchaft.* Wurzburgo.

Iniesta, A. (2002). *Recuerdos de la transición.* Madrid: PPC.

Iribarren, J. (1955). *Introducción a la sociología religiosa.* Madrid.

——. (1974). *Documentos Colectivos del Episcopado Español (1870-1974).* Madrid: BAC.

Juliá, S. (2006). *La ciudad abstracta.* Cuenca: Fundación Juan March.

Labbens, J. (1961). *La sociología religiosa.* Andorra.

Laloux, J. (1968). *Manual de iniciación a la sociología religiosa.* Barcelona.

Le Bras, F. (1955-6). *Études de sociologíe religieuse.* 2 vol. París.

Lorente, T. (1991). *Una parroquia de Vallecas. 50 años de Iglesia en la periferia de Madrid.* Madrid: Editorial Popular.

Marchetto, A. (2008). *El concilio ecuménico Vaticano II: contrapunto para su historia.* Valencia: Ediceb.

Michonneau, G. (1962). *No hay cristianismo sin comunidad.* Barcelona: Estela.

Miret Magdalena, E. (1977). ¿Por una Constitución laica?. *El Imparcial*, 17 dic., p. 3.

Molinero, C. & Ysás, P. (2008). *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945- 1977.* Barcelona: Crítica.

Montero García, F. (2009). *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975).* Madrid: Encuentro.

Núñez Uribe, F. (2001). *Joaquín Goicoecheaundía: Siempre sacerdote.* Madrid: BAC.

Ortega, J.L. (1979). *Historia de la Iglesia en España*. Tomo V. Madrid: BAC.

Pelletier, D. (2002). *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978).* Paris: Payot.

Pérez Garzón, J. S. (2000). *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder.* Barcelona: Crítica.

Pío XII (1950) *Encíclica Humani Generis, Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica.* Madrid: BAC.

Poulat, E. (1974). *La crisis modernista. Historia, Dogma, Critica.* Madrid: Taurus.

Raguer, H. (2006). *Réquiem por la cristiandad. El concilio Vaticano II y su impacto en España.* Barcelona: Península.

Raguer, H. (2012). El concilio Vaticano II y su triple hermenéutica. *Iglesia Viva*, 250, abril-junio.

——. (1964). *Peligros en el catolicismo actual.* Madrid: Los libros del Monograma.

Ruggieri, G. (2006). La lucha por el concilio. *Iglesia Viva*, 225, 71-80.

Sartorius, N. (1999). *La memoria insumisa sobre la dictadura de Franco.* Madrid: Espasa.

Soto Carmona, Á. (2005). *Transición y cambio en España 1975-1996.* Madrid: Alianza.

Tamayo-Acosta, J.J. (1991). *Para comprender la Teología de la Liberación.* Estella: Verbo Divino.

——. (1981). *Comunidades cristianas populares. Ensayo de teología narrativa.* Salamanca: Sígueme.

Tusell, X. (2010). *Dictadura franquista y democracia (1939-2004).* Barcelona: Crítica.

Vázquez, J.M. (1967). *Realidades socio-religiosas de España.* Madrid.

Voillume, R. (1952). En el corazón de las masas. Madrid: San Pablo, 2011.

VV.AA. (1996). *Los españoles entre la religión y la política. El franquismo y la democracia.* Madrid: Unión Editorial.

VV.AA. (1985). *El Vaticano II, veinte años después.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

VV.AA. (1975). *Leyes Fundamentales del Reino.* Madrid: Doncel.

VV.AA. (1971a). Reflexiones teológicas sobre los datos sociológicos de la encuesta nacional del clero. *Iglesia Viva*, 33, 191-245.

VV.AA. (1971b). *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes.* Madrid: BAC.

Zizola G. (1990). *Il microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani.* Milano: Mondadori.

IX. Páginas de Internet

https://medium.com/instituto-humanitas-unisinos/conc%C3%ADlio-vaticano-ii-42e2fdb9986e#.y3lj08gkt

http://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz

TRADUCCIONES

Estado.

~

State.

HERMANN HELLER

--

Traducción y estudio introductorio: SERGIO RAÚL CASTAÑO
CONICET, Fundación Bariloche, UNSTA

--

sergioraulcastano@gmail.com

RESUMEN Este artículo contiene la traducción al castellano de la entrada "Estado" de Hermann Heller, con una introducción a su pensamiento político y jurídico.

PALABRAS CLAVES Estado, Hermann Heller, Filosofía política, Teoría del estado.

--

ABSTRACT This article contains the Spanish translation of the entry "*Staat*", of Hermann Heller, with an introduction to his political and juridical thought.

KEY WORDS State, Hermann Heller, Political philosophy, Theory of the State.

RECIBIDO 17/06/2015 APROBADO 27/10/2015

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

I. Estudio introductorio: "Herman Heller visto desde la tradición clásica"

La voz "*Staat*", que presentamos a continuación, se ofrece por primera vez en versión castellana. Se ha tomado el texto alemán de su fuente original: el *Handwörterbuch der Soziologie*, Alfred Vierkandt (Hg.), unveränderter Neudruck, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1959 (1ª edición 1931), pp. 608-616. A propósito de mi traducción de esta entrada (considerada por F. J. Conde como una relevante aportación científica helleriana (Conde, 1953: 198) quiero agradecer en este lugar las valiosas sugerencias e indicaciones de mi colega y amigo el Prof. Enrique Bein. Esta versión constituye uno de los resultados de la estadía postdoctoral que desarrollamos en el año 2012 en el Instituto Max Planck de Historia del Derecho de Frankfurt (MPIeR), dedicada al pensamiento de Hermann Heller.

I.a. El autor y el eco de su obra

Hermann Heller (Teschen, 1891- Madrid, 1933), de cuya muerte se cumplieron en 2013 ochenta años, escribió la entrada "Estado" para el *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por Alfred Vierkandt en 1931, en el que colaboraron Sombart, Mannheim, Tönnies, Michels, Freyer, von Wiese, entre otros ilustres autores.

Este austríaco de origen judío, oficial del Emperador en la Gran Guerra y Profesor ordinario en Frankfurt antes de su emigración, militante socialista enfrentado con el marxismo, dueño de un formidable bagaje filosófico (en cuyo acervo se destacan Hegel, Dilthey y Theodor Litt), muerto tempranamente en el exilio español, se opuso, con diversa intensidad y por diversas razones, tanto a Kelsen como a Schmitt; y elaboró una teoría que subrayó la realidad de la vida social; el sentido humano peraltado de la concreta existencia nacional; el valor intrínseco de la organización estatal; la irreductibilidad de la política al derecho y a la economía; el protagonismo jurídico de la normalidad frente a la excepción; la politicidad del derecho y la juridicidad de la política; y la centralidad de la independencia del Estado en el orden internacional.

A pesar de la significación de su obra, Heller no es objeto de atención sostenida en el mundo académico; y su influencia, en buena medida, se ha

ejercido en los ambientes germánico e hispánico. El caso de la bibliografía crítica francesa es un ejemplo de la escasa atención señalada –con contadas excepciones, como la de Carlos Miguel Herrera (2002)–. Tampoco es figura de referencia para la teoría política italiana, por lo menos hasta finales del s. XX. Renato Treves, raro ejemplo de lo contrario –tal vez por haber vivido y profesado nueve años en Argentina-, señala a Heller como "casi ignorado en Italia" (Treves, 1962). Por su parte la bibliografía anglosajona, proverbialmente encastillada en su idioma, autores y temas, no se ocupa significativamente de nuestro autor –salvando el caso del canadiense David Dyzenhaus, autor, entre otros, de *Legality and legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Dyzenhaus, 1997)–. Pero, como se ha dicho, Heller sí ha sido un autor estudiado, traducido y utilizado doctrinalmente sobre todo en Alemania –allí, más intensamente desde fines del siglo pasado– y en el mundo hispánico, en particular en España (donde dejó fértil huella en relevantes autores: Pérez Serrano, Conde, García-Pelayo; fue estudiado por otros también destacados, como Gómez Arboleya y Galán y Gutiérrez; y hoy en día es traducido por J. L. Monereo), México (piénsese nada más en las numerosas ediciones de la versión castellana de la *Staatslehre* por el F.C.E.) y Argentina. Es en esos ámbitos culturales donde hallamos gran parte de las contribuciones al conocimiento de la obra de Heller. Así, en Argentina no podemos dejar de mencionar el lugar que ocupa la discusión de la temática helleriana en el opus magnum del más importante teórico argentino del Estado, Arturo E. Sampay: *Introducción a la teoría del Estado* (Sampay, 1951). Sampay, en esa aún hoy insuperada aportación a la gnoseología política, dialoga críticamente con Heller en tramos decisivos de su obra.

I.b. Heller y la filosofía política y jurídica

La aportación doctrinal de la teoría del Estado y de la constitución contemporáneos reviste un interés substantivo para el estudio de la realidad objetiva –y no solo en el plano del acontecer histórico del Estado postrevolucionario y de sus tipicidades, sino asimismo en el plano de los fundamentos o principios mismos de la realidad política y jurídica, fundamentos o principios que constituyen el objeto de la filosofía del Estado y del derecho–. Es por ello que el estudio de las obras de Carl Schmitt o Hans

Kelsen ocupa con pleno derecho un lugar preponderante para el quehacer filosófico-político-jurídico actual.

Ahora bien, nosotros estimamos que Hermann Heller, junto con Carl Schmitt, es el teórico del Estado más importante del s. XX. Importante por lo agudo, sugerente y polémico de sus afirmaciones, como Schmitt, sin duda. Pero más aun por su ponderado abordaje realista de la vida social, por sus objetivos aciertos, y por la pertinencia de sus posiciones para la dilucidación de algunos de los problemas mayores que enfrenta la filosofía política y jurídica, como el de la naturaleza del Estado, el sentido y el papel jurídico de la 'soberanía' (como supremacía) de su poder y el valor de la independencia de la comunidad política como fundamento del orden internacional. A pesar de esta relevancia Heller no goza de una boga exegética comparable a la de Schmitt. No nos detendremos aquí a evaluar las posibles razones de ello (no estrictamente académicas en muchos casos, cabría especular); pero sí queremos insistir en reivindicar el fértil pensamiento de nuestro autor para el conocimiento de la vida política y jurídica.

I.c. Algunos aspectos salientes de los principios de la política y del derecho en Heller

i) En *Teoría del Estado* (obra póstuma, editada en 1934 en Holanda) Heller se rebela contra el racionalismo técnico-instrumental moderno al tratar acerca del origen del Estado. La mera explicación del hecho de por qué los hombres se agrupan en el Estado no basta para colegir el valor –en el que radica la *justificación*– de la vida política (*die "Rechtfertigung des Staates"*). En la explicación racionalista que acude a los parámetros teleológicos para dar cuenta del origen del Estado la sociedad política resulta un medio conscientemente querido para la consecusión de un fin. La explicación teleológica vendría, en este caso, a se subsidiaria de la filosofía utilitarista y de la reducción de la racionalidad práctica a la racionalidad técnica. La pregunta por el valor humano del agrupamiento estatal no se responde desde ese nivel de análisis, afirma Heller. Es, pues, clara su impugnación de toda la gama de concepciones que reducen la vida política y sus valores a un puro medio útil. Por lo demás, el plano del 'valor' resulta irreductible a la explicación del 'sentido' de la 'función' del Estado

en el plano existencial, concluye nuestro autor desde principios axiológicos de impronta, en último análisis, kantiana (Heller, 1983: 225-230, 245 y ss.). Sea como fuere, aparece en Heller la manifiesta convicción de que la vida política y el Estado constituyen valores humanos *per se*. Por ello se afanará en descubrir el fundamento de la legitimidad de ejercicio, i. e., el 'fin' intrínseco y constitutivo del Estado y del poder. Porque, aunque lo hace con términos y perspectiva diversos de los de la tradición clásica, no deja sin embargo de reconocer en otros lugares que la comunidad política tiene un fin específico: "[e]l Estado es una unión poseedora de un orden, una organización. Todo orden es un orden concreto, determinado por un fin, por una idea y por una materia de tal orden", había afirmado con evidentes ecos del aristotelismo y de Hauriou (Heller, 1985a: 197).

ii) La teoría de la soberanía del Estado expuesta por Heller en *La soberanía* (correspondiente a su tesis de habilitación, publicada en 1927), inspirada en parte en Bodin, reviste un significativo interés para el abordaje de la naturaleza del derecho positivo, y abre la vía para el esclarecimiento del quicio de la justificación de la vida política y de la legitimidad de ejercicio del poder del Estado. El poder del Estado es soberano en tanto posee la capacidad y la obligación de definir definitiva y eficazmente en todo conflicto que altere la cooperación social-territorial. Tal poder es creador del derecho positivo, pues el poder político tiende por naturaleza a expresarse y regir en forma jurídica; se trata de un poder jurídicamente organizado que, siendo siempre legal, también necesita ser legítimo. Ahora bien, si por un lado la existencia del derecho depende de la acción de una unidad decisoria soberana, por otro lado Heller perfila magistralmente la naturaleza de la validez jurídica (positiva), diversa de la validez lógica en la medida en que se funda en los datos históricos, culturales, sociales, humanos en suma, fuera de los cuales se torna ilusoria. Así pues, las normas positivas deben no solo su existencia, sino también su validez, a la acción individualizadora de un poder decisorio concreta y culturalmente situado, que determina las normas en función de un talante comunitario y no a partir de una idea abstracta, como lo pretende el racionalismo kelseniano. Pero además de todo ello –y este principio debe resaltarse– Heller sostiene que la justificación última del Estado y de su poder se funda en la facultad

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

de aplicar y ejecutar los "*principios ético-jurídicos fundamentales*" (en parte "apriorísticos", es decir, no culturales sino universales) que se hallan a la base de todo derecho que pueda ser reivindicado realmente como tal: "lo que se llama auténtico derecho natural yo lo designo como … principios jurídicos fundamentales" (Heller, 1927: cap. II "Dominación y orden", cap. III "Soberanía y positividad"; también 92-96; 118-121 y 128; Heller, 1983: 254). No en vano había afirmado en su crítica al vitalismo político "alógico y divorciado de todos los valores": "[p]ero para nosotros, hombres, y especialmente para nosotros, los europeos, que hemos atravesado el cristianismo, todo se reduce en el fondo a distinguir entre vida y vida justa" (Heller, 1985b: 43).

iii) Respecto del problema de la legitimidad político-constitucional, señalemos también que la adhesión crítica de Heller a la soberanía del pueblo como principio constituyente no es óbice para el reconocimiento de otras formas de legitimación constituyente, como la monárquica –en tanto ella no se halle vinculada a un derecho divino que actúa *legibus solutus*–. Es que para Heller toda legitimidad constitucional que prescinda de la normatividad de principios ético-jurídicos fundamentales resulta falsa (Heller, 1983: 314-5). Por otra parte, se delinea en nuestro autor el papel de la constitución como factor de legitimidad de origen del poder. Advertimos que en tal cuestión adquiere peculiar pertinencia y significación la idea helleriana de la normalidad social. En efecto, la teoría de Heller sobre las disposiciones que conforman la 'normalidad' social –y de ésta como presupuesto de la normatividad– resulta un principio explicativo sugerente a la hora de investigar el sentido en el que la constitución total (*Gesamtverfassung*, como estructura básica de la unidad estatal) puede ser propuesta como fundamento de la vida comunitaria y, a *fortiori*, de la legitimidad de origen de la investidura del poder (toda esta riquísima temática aparece en *Staatslehre*: Ibíd., 281 y ss). Cabe señalar, a propósito de lo dicho, que uno de los principales méritos de Heller reside en haber insistido –contra Schmitt– en que el eje de la función soberana del Estado estriba en decidir no solo sobre la excepción, sino, ante todo, sobre la normación de la 'normalidad'.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 277-306

iv) La concepción del Estado y de su soberanía adquiere asimismo axial relevancia en Heller para el perfilamiento de las relaciones de la comunidad política con el orden internacional. Heller se opone a "los enemigos del dogma de la soberanía", entre los que se contaban importantes internacionalistas de la postguerra, el gobierno de Wilson y Kelsen –su más perdurable y radical adversario teórico– (en quienes Heller advierte sutilmente las concomitancias antipolíticas con el marxismo). Frente a todo orden jurídico positivo el Estado permanece como elemento determinante; y, dado que en el orden internacional no hay un Estado mundial, sino pluralidad de Estados, serán éstos quienes libremente determinen (positivicen) el derecho internacional público. Por ello "[e] l acto de sometimiento de un Estado a una norma cualquiera del derecho internacional tiene que ser construida jurídicamente como una libre decisión voluntaria" (Heller, 1927: 124), remata el catedrático de Frankfurt.

En la misma línea, es de destacar la coincidencia de fondo que muestra Hermann Heller, partiendo de otros principios pero con la mirada puesta en la realidad objetiva, con las conclusiones de las posiciones clásicas sobre el carácter de 'presupuesto' que reviste la existencia de las comunidades políticas respecto del derecho internacional (nos permitimos remitir aquí a nuestro estudio sobre el tema (Castaño, 2014). Según esa tesis helleriana clave para la inteligencia del orden internacional, el Estado nace y perdura como una cierta realidad social, y existe como sociedad política –con la legitimidad que le es propia– aun cuando no entable relaciones jurídico-internacionales de ninguna especie. Luego, en lo tocante a la sociedad política, el carácter constitutivo del reconocimiento internacional solo operará respecto de su categorización como sujeto del derecho internacional público, mas no de su carácter de Estado en tanto tal. En efecto, en cuanto a la existencia en acto de la unidad política, el reconocimiento del derecho internacional será meramente declarativo (Heller, 1927: cap. VII "Soberanía del Estado y subjetividad jurídica internacional"). Ahora bien, si el Estado no aparece ni pervive por decisión del derecho internacional, por ende tampoco su potestad supondrá una delegación o distribución de funciones emanada del orden normativo internacional. Es decir que la 'potestad' de la sociedad política resulta específicamente diversa de

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

una 'competencia' jurídica. Este último juicio aparece como un corolario obligado de la aceptación de la existencia del Estado como dato primario del orden internacional (='interestatal'). Afirma así Heller rotundamente una conclusión central respecto de la naturaleza y valor del Estado, en crucial oposición con las ideas de los impugnadores de la realidad y de la independencia de la comunidad política –y, a *fortiori*, de la Política misma–: "[l]a identificación de competencia y soberanía es la expresión de una idea que hace del Estado una ficción, para poder postular la ficción de la *civitas maxima*" (Ibíd., 160).

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 277-306

II. ESTADO

II.a. El surgimiento de la sociología política alemana

La concepción sociológica del Estado se retrotrae a los tiempos de la revolución inglesa. Las guerras que sobrevinieron como consecuencia de la división en la fe, que devastaron los países europeos a lo largo de varias generaciones y llevaron a la desesperación a los pueblos, hicieron surgir en los hombres la apremiante necesidad de un poder estatal que, con independencia de las oposiciones confesionales y estamentales, estuviera en condiciones de garantizarles la seguridad jurídica. El pensamiento de la época, que se laicizaba, comenzó así a explicar y justificar el poder político ya no de modo trascendente, a través de representaciones dogmático-religiosas, como en la Edad Media, sino de modo inmanente, a partir de las necesidades de la *societas* humana. En relación con ello, unos creían que la "naturaleza del hombre" se hallaba en buen grado determinada según su razón y según las normas secularizadas del derecho natural cristiano del medioevo, y desarrollaban la sociología dualista del derecho natural racionalista —en contrario Sombart en *Erinnerungsgabe für M. Weber,* I, p. 5 y ss.—; mientras que a los otros, en su teoría del Estado naturalista y monista, les parecían decisivos los más o menos ciegos impulsos, pasiones y necesidades que mueven al hombre, "*the most perfect of animals*" (Mandeville). Entre ambas concepciones había no solo numerosas gradaciones matizadas, sino que ambas concepciones podían muy bien estar unidas y lo están incluso hoy en la sociología anglo-francesa (cfr. Menzel, *Beitr. z. Gesch. d. Staatslehre,* 1929, pp. 112 y ss.). En cualquier caso, a partir de entonces se quiso explicar causalmente y legitimar normativamente el Estado desde la naturaleza del hombre (en lo fundamental considerada como homogénea), con lo cual, por un lado, se hacía tener lugar la convivencia de los hombres en el Estado *per dictamen rectae rationis,* mediante el contrato, es decir mediante un acto de la libertad; por otro lado, se creía en el mismo resultado en virtud de la necesidad de la vida en común impuesta a los hombres (impulso social, necesidades geográficas, económicas, psicológicas y demás).

La doctrina de la libertad e igualdad "naturales" del hombre en el *status naturalis* fue sin embargo en parte una expresión de que las

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

relaciones de poder político, el *status civilis* del s. XVII, se había convertido en cuestionable para los hombres de entonces; ellos ya no sentían el orden social estamental hereditario transmitido como la forma de vida aceptable. Después de que aproximadamente entre 1650 y 1750, por obra del absolutismo, en lugar de la puramente feudal se hubo conformado una representación absorbente sobre nobleza y burguesía, y con ello, a partir de entonces, la estructura estamental se hubo visto más conmovida que asegurada, ésta colapsó definitivamente en la revolución francesa.

Recién con ello se manifiestan en forma definitiva ser y conciencia [*Bewußtsein*], objeto y teoría de la moderna sociología política. Surge una "sociedad civil" desvinculada del Estado y de su derecho público, cuyos miembros se enfrentan en libre e igual concurrencia en la economía capitalista, esto es, en la esfera del derecho privado formal. Esta sociedad, también teoréticamente, se separa de ahora en más del Estado.

En Alemania la distinción dialéctica de Estado y sociedad "civil" se retrotrae a Hegel, quien entendió a la última ante todo como la vida económica, el "sistema de las necesidades" (*Rechtsphilosophie*, pp. 182 y ss.). En la sociedad civil, que constituye un "momento" en la construcción del Estado, valen según Hegel solo los individuos autónomos, que están unidos nada más que "a través de sus necesidades y a través de la constitución jurídica en tanto medio de la seguridad de las personas y de la propiedad y a través de un orden exterior para sus intereses particulares y colectivos". También la sociedad civil es ya Estado, pero solo "Estado exterior – Estado de la necesidad y del entendimiento [*Verstandesstaat*]".

A pesar de su magno realismo sociológico Hegel piensa al fin y al cabo, sin embargo, de un modo panlogístico, exclusivamente desde el pensamiento. Su verdadera realidad es la realidad de la Idea, el Estado. Recién para su discípulo Lorenz von Stein la sociedad se convierte en "la verdadera fuente de toda libertad y sujeción", y el Estado real llega a ser en adelante impotente para ocupar "una posición fuera de la sociedad" y resulta solamente "la consecuencia o la manifestación del orden social en el organismo del poder del Estado" (*Gesch. d. soz. Bew.*, I, pp. 51 y ss. y 69). El pensamiento conservador acepta por cierto el fundamento sociológico, pero se defiende de la absolutización del concepto de sociedad. "El Estado y su constitución,

dice F. J. Stahl (*Phil. d. Rechts*, II/2, p. 53), tienen su basamento en la sociedad y, a la inversa, la sociedad solo se preserva [*zusammengehalten*] a través del Estado". La sociologización del Estado se consuma en Marx y Engels, quienes arriban a la concepción de que "las relaciones jurídicas como formas de Estado ni tienen que ser conceptualizadas desde sí mismas, ni desde el así llamado desarrollo propio del Espíritu, sino que más bien arraigan en las relaciones materiales vitales, cuya totalidad Hegel sintetizó bajo el nombre de 'sociedad civil' "; sería solo una superstición política "que la vida civil debería ser preservada por el Estado, cuando por el contrario, en la realidad, el Estado es preservado por la sociedad" (*Lit. Nachl*, II, p. 227 y ss.).

Surgido originariamente de una voluntad revolucionaria, que quiere identificar su punto de partida para el obrar práctico, el método sociológico de explicación y justificación del Estado a través de la sociedad y de la Historia se convierte en el s. XIX en un principio científico general, que es utilizado especialmente incluso por los pensadores de la contrarrevolución francesa y alemana. Tanto románticos como positivistas quieren reconducir el Estado a las fácticas fuerzas políticas impelentes y a las relaciones de poder, a su motor relativamente inmóvil. El siglo XIX ya no ve sin embargo este demiurgo en la voluntad revelada de un Dios trascendente, incluso tampoco en la eticidad racional humana, sino que reduce el Estado al comportamiento práctico-psicológico del hombre histórico como a la única realidad histórico-social o, por cierto, lo único esencial. De tal modo, el pensamiento conservador tiene su punto de orientación en el Estado (históricamente) realizado, que en la mayor parte de los casos se reconduce a las tácitas fuerzas vigentes del espíritu del pueblo; por el contrario, el pensamiento revolucionario se orienta al devenir de la sociedad y de la economía como a la verdadera realidad.

En la primera mitad del s. XIX la concepción sociológica inmanente del Estado se había convertido en dominante incluso en Alemania (cfr. sobre todo von Mohl, *Enzykl. d. Staatsw.*, Tübingen, 1859). La sociología política alemana se extingue paulatinamente recién después de que la revolución burguesa de 1848 hubo fracasado y de que la burguesía se hubo conformado con su impotencia política. Entonces la concepción idealista "alemana" del Estado se opuso a la sociología del Estado "occidental", en su mayor parte

naturalista. Pero en realidad no existió, en general, concepción alemana unitaria alguna. El pensamiento nacional-liberal de la ciencia burguesa se sirvió más bien de dos conceptos de Estado enteramente dispares, que hasta hoy no ha alcanzado a conciliar ni práctica ni teoréticamente. Después de que el Estado de derecho formal y el principio de legalidad de los actos del Estado se hubieron impuesto en general, se extrañó al Estado –como poder, poder y solo poder, como personalidad real, etc.– a la Historia, en la que él, con renuncia a toda claridad conceptual, se dedica a cumplir sus funciones como un ser fabuloso de carácter mítico o una especie de superhombre heroico. El Estado como impersonal "imperio de la ley" sobre individuos jurídicamente libres e iguales (administrado por desinteresados funcionarios) se había convertido en el objeto de una teoría del Estado entregada a los juristas, y bajo la conducción de Gerber, Laband y Georg Jellinek, llegó a ser allí finalmente una ficción o abstracción, hasta que al cabo esta teoría del Estado explícitamente sin Estado se contentó con poner en su lugar "el" ordenamiento jurídico e incluso se atrevió a afirmar que esa forma de teoría jurídica del Estado sería "con mucho la parte más valiosa de la ciencia del Estado" (Kelsen, *Der soziol. u. d. jur. Staatsbegriff*, 1922, p. 1).

Desde un punto de vista sociológico la postura antisociológica de esta teoría del Estado jurídica, inmanente a las normas y trascendente a la realidad, tiene que ser comprendida ante todo como expresión de un estrato interesado en la conservación del orden político vigente. Dado que se redujo el Estado a la estática del orden jurídico positivo y a éste se lo caracterizó como "lógicamente" necesario, se pensó al Estado como desvinculado de la funcionalización por parte de las relaciones de poder social (cfr. también Landshut, *Kritik d. Soziol.*, 1929, p. 114). Por otra parte, sin embargo, esta teoría del Estado sin Estado representa no solo una crisis de la teoría del Estado sino asimismo un signo cierto de una profunda crisis del Estado, que aquélla por su lado agudiza más aun (Heller, *Europa und der Fascismus*, pp. 9 y ss.).

Recién al comenzar el s. XX la sociología política alemana, que hasta entonces solo había sido cultivada por algunos *outsiders* científicos (marxistas, Ratzenhofer, Gumplowicz), comenzó a despertar nuevamente. Aún hoy ella lucha por su reconocimiento por parte de la ciencia oficial, lo

cual también le resulta entorpecido, en no insignificante medida, por su estado fragmentario. Pues al contrario de la posición política –y justamente por ello también, al mismo tiempo, postura universal– de los teóricos sociológicos del Estado de la primera mitad del s. XIX, quienes, con un interés práctico, colocaron al Estado en el lugar central y valoraron varias de las causas de su génesis y mutación, la producción del s. XX aborda en buena parte su objeto con una acentuada "objetividad", esto es, a menudo sin un interés vital en la problemática de la realidad política; y, por otro lado, quiere abarcar ese objeto, en muchos casos, desde toda clase de manifestaciones parciales unilaterales.

II.b. Sociología del surgimiento del Estado

Toda concepción sociológica del Estado es una explicación inmanente de la génesis primaria o secundaria del Estado. El sociólogo mira siempre el Estado como la obra del hombre asociado, como una forma efectiva de la sociedad. Pero resultan fundamentalmente diversas las teorías sociológicas del Estado a partir de la diversidad del papel que conceden a la conciencia humana y al espíritu en el surgimiento del Estado. Desde el colapso del derecho natural predomina la tendencia bastante generalizada a reconocer solo una muy subordinada significación a la conducta del hombre, plena de sentido espiritual, en el surgimiento de todas las formaciones sociales –como si aquélla fuera un modo disminuido del ser–. La razón en el sentido más lato es rebajada al nivel de cualquier posible fuerza irracional (cfr. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929) y el criterio sociológico dominante hace del hombre en mayor o menor medida una herramienta ciega de procesos en buena parte subconscientes. También para el surgimiento y mutación del Estado se convierten en decisivos hechos geográficos o físico-antropológicos o pulsiones psicológicas básicas –o, por último, factores técnico-económicos.

De las sociologías naturalistas del Estado es la *geográfica* una de las más antiguas. Ya Temple en Inglaterra, luego Montesquieu y en Alemania Herder quieren explicar la singularidad del Estado a partir de las relaciones climáticas (en el sentido más amplio). En la época contemporánea la geografía política o, como se dice hoy, Geopolítica, fue nuevamente

descubierta por Ratzel (1897) y popularizada por el sueco Kjellèn. Ella intenta explicar el obrar del Estado a través de la influencia de la superficie terrestre, que ésta ejerce bajo la forma de las propiedades físicas del manto rocoso, de los océanos y de la atmósfera; e investiga así menos las posibles influencias geofísicas de la tierra sobre las disposiciones corpóreo-espirituales del hombre que el influjo mediato del clima, de la configuración del suelo y de su contedido sobre el comportamiento económico, militar y también, por último, político de los habitantes del territorio. Alcanza a hacer comprensible la tipicidad [*Sosein*] de una u otra propiedad de un determinado Estado. Precisamente —más allá de otras consideraciones— no es capaz de explicar la existencia [*Dasein*] de ese Estado como una operante unidad en la multiplicidad de relaciones y operaciones naturales y sociales, por el hecho de que las mismas condiciones geográficas pueden tener efectos políticos ya integradores, ya desintegradores.

La *antropología social* o teoría política racial quiere reconducir la génesis del Estado y la diversidad de los comportamientos políticos a diversidades antropológicas. Como doctrina de la génesis del Estado fue fundada en el ámbito alemán por el austríaco Ludwig Gumplowicz (*Der Rassenkampf*, 1883). Este investigador quiere ver en el Estado una institución social en la que un mismo fin es impuesto por una estirpe vencedora a otra vencida y étnicamente diversa, a saber asegurar la dominación de la minoría vencedora hacia adentro y afuera; en ninguna parte habría Estados "sin heterogeneidad étnica originaria entre dominantes y dominados, y recién la evolución social del Estado trae la proximidad social y la amalgama nacional" (*Sociología*, p. 195). Ratzenhofer y F. Oppenheimer (ver art. "Poder" [en este *Diccionario*], 4) han ampliado esta teoría.

Cualquier teoría racial relacionada con Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855) pretende hacerse cargo menos de la génesis primaria del Estado que de las mutaciones políticas secundarias (cfr. "Raza" [en este *Diccionario*], 2). Según la idea de este aristócrata "*fin-de-siècle*" toda cultura e Historia tienen que ser comprendidas solo como una mezcla de desiguales y diversamente valiosos tipos raciales, que desde tiempos remotos han de ser tomados como firmemente cristalizados. También toda formación estatal, no solo en Europa sino en China, Egipto, México y Perú,

se retrotrae a la sangre más valiosa, es decir a la participación de la raza blanca, de su rama aria y de su familia germánica, y la absorción de esa sangre más noble conduce gradualmente a la degeneración de la humanidad en su conjunto. En flexión optimista y más grosera esta doctrina antidemocrática de las razas llegó a tener difusión con H. St. Chamberlain (*Grundl. d. 19. Jahrhunderts*) y la teoría racial nacional con él vinculada.

Existencia y peculiaridad del Estado no pueden ser aclaradas ni por una ni por otra doctrina de las razas, precisamente por el hecho de que la unidad política del Estado no alcanza a ser conceptualizada a partir de la sola multiplicidad étnico-antropológica. Pero también allí donde de modo indubitable debieran ser aceptadas como un dato las conexiones entre una peculiar concentración de sangre (raza) en el seno de un grupo dominante y la peculiaridad de un comportamiento político, la ciencia de hoy, a pesar de importantes resultados parciales en el ámbito de la higiene racial (cfr. Lenz, *Mensch. Auslese und Rassenhygiene*, 3ª ed., 1931), está muy lejos de poder afirmar vinculaciones más o menos inequívocas entre raza y Política.

También las sociologías políticas *psicológicas* asignan al comportamiento espiritual del hombre, si acaso alguno, sin embargo un papel bastante subordinado en la génesis del Estado y ponen todo el énfasis en lo sensible-intuitivo e inconsciente, en el "impulso". Por ello también todavía hoy se lo vincula la mayoría de las veces con el *dictum* aristotélico del ἄνθροποσ φυσει πολιτικον ζωον, y ese impulso fundamental conformador del Estado se define ora como voluntad de poder, ora como impulso gregario, como impulso de imitación, instinto de subordinación o simplemente como impulso a la sociabilidad. Más allá de otras consideraciones, esa explicación del Estado no expresa nada precisamente por el hecho de que esas disposiciones impulsivas pueden tener consecuencias tanto a favor como contra el Estado, y de que éste no ha de ser derivado ni a partir de un impulso particular ni a partir de todos ellos juntos. Mucho menos puede el Estado ser reconducido a la aparición, ajena a todo sentido, del contagio del individuo —en clave de la psicología de masas—; el cual, a través de ese contagio, ha de convertirse en un "autómata sin voluntad" (Le Bon; cfr. Plaut, en *Methode d. exp. Psychologie*, 1925, pp. 219 y ss., así como el art. "Masa" [en este *Diccionario*]). Freud (*Massenpsychologie*

und Ich-analyse, 1921) ha respondido luego la pregunta sobre el nexo de unión especial de esa masa con la afirmación de que se trataría de pulsiones de amor, que se hallarían desviadas de sus objetivos originarios (¿hacia dónde?). Que tales procesos psicológicos, y en especial los atinentes a la psicología de masas, promueven decisivamente la formación del Estado, pero en la misma medida también la obstaculizan, es tan verdadero como el hecho de que porque ambas posibilidades están dadas, entonces por ese camino no puede ser concebida la unidad del Estado. Pero tampoco una psicología incluso menos naturalista que la dominante hasta hace poco puede encontrar un camino hacia la realidad objetiva de la unidad estatal desde el decurso de las vivencias subjetivas del yo —mientras que no renuncie a ser psicología—.

Del mismo modo toda sociología técnico-económica, entre las cuales la más conocida es el marxismo, se vincula con el impulso de supervivencia, con la "producción y reproducción de la vida inmediata" (Engels, *Ursprung d. Familie*, p. 8). Aquí se presupone ya un comportamiento social con sentido; pero dado que la vinculación económica de sentido es resaltada unilateralmente, el hombre se determina solo a través de su puesto en el proceso de producción y por ello también la sociedad burguesa lo hace exclusivamente como sociedad económica de clases. Luego, por cierto, desaparece toda otra posibilidad para la unidad estatal que no sea la de instrumento de opresión económica, o bien de la clase dominante o bien —en la dictadura del proletariado— de la en otro tiempo clase dominada. Además de ello le es negada al Estado toda necesidad social. No solo la construcción y organización del Estado actual, sino asimismo su surgimiento y continuidad han de ser conceptualizados tan solo desde la lucha de clases. El Estado es solo un producto de la sociedad en un determinado "nivel social" y después desaparecerá igualmente con la lucha de clases, es decir cuando "la sociedad organice de nuevo" la producción "sobre la base de la asociación de productores libres e iguales" (Engels, *op. cit*., pp 177 y 182).

De todas esas sociologías políticas debe decirse que presuponen un concepto de Estado que ellas mismas no precisan, ni mucho menos explican de modo inmanente. El marxismo empero utiliza un concepto "*pars-pro-toto*" del Estado, que no reaparece en su "sociedad organizada" de nuevo,

en razón de que ésta es una utopía alejada de la realidad. Sin exageración puede constatarse que la sociología (tanto como la ciencia jurídica dominante) ha fallado frente al problema del Estado. Los sociólogos, por cierto, acostumbran tratar con detalle numerosas, a menudo en verdad accidentales apariciones de la vida social; han dicho bastante también sobre cómo pudo haber surgido el Estado en épocas históricamente poco documentadas y qué será de él en un lejano futuro. Mas en lo relativo a la cuestión de qué es el Estado, cómo tiene que ser entendida su concreta existencia en su especificidad [*Sosein*] necesaria y en su historicidad, no solo sus preguntas sino incluso por regla general su misma posición del problema resultan plenamente insatisfactorias.

II.c.

i) Cuestión fundamental

El planteo que en la sociología del Estado comprende todos los problemas y que predetermina todos ellos tiene que rezar como sigue: ¿cómo ha de ser concebido el Estado como unidad objetiva y real, actuante en el mundo social-histórico?

ii) La realidad social

Sociólogos y juristas o bien quieren ver en el Estado una corporeidad perceptible por los sentidos (así, ante todo, la mayor parte de las doctrinas organicistas, pero también Durkheim, entre otros); o bien, con un pretendido idealismo, niegan al Estado toda realidad y lo explican como un recurso mental, una abstracción, ficción o hipóstasis (cfr. Heller, *Souveränität*, 1927, pp. 21 y ss. y 77 y ss.). A quien quiere abarcar la realidad social no le es en modo alguno lícito escindir naturaleza y espíritu, acto y sentido, ser y deber ser, voluntad y norma. Pues la realidad social es la efectividad social del hombre que obra con sentido. Tal comportamiento humano con sentido incide tanto en la realidad natural cuanto que él —como realización (*Verwirklichung*) de sentido— la trasciende; y precisamente por el hecho de que es "comprendido" supera el aislamiento del yo, conformando así el primer presupuesto de la sociedad, el acuerdo [*Einigung*] de sentido. El Estado no puede ser ni "el sentido de un obrar" (Kelsen, op. cit., p. 159), o sea un reino de espíritus, ni "un obrar en sí sin sentido", o sea un manicomio,

sino que es, como toda realidad social, fáctico (*tatsächlich*), en la medida en que es factura (*Tat-Sache*) humana, es decir es renovado continuamente a través de actos humanos con sentido, culturalmente significativos; y real (*wirklich*), "en tanto es una realización de sentido" (Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928, p. 45).

iii) La esencia de las asociaciones humanas

La unidad objetivamente real del Estado debe ser negada por una visión que (erróneamente, de acuerdo con el estado actual de la doctrina del átomo) por lo general se denomina atomismo. Esta concepción, que subyace a la sociología y a la ciencia jurídica dominantes, parte de la multiplicidad de los hombres individuales como substancias yoicas aisladas y mónadas sin ventanas y se afana en vano por elevarse al mundo de lo social por medio de "intercambios" o "relaciones" entre esos rígidos puntos yoicos. Por esa vía el Estado, como toda otra asociación humana, solo puede ser concebida como suma, como agregado de "elementos" extrínsecamente juntados, nunca empero como unidad real. En el error opuesto incurre la así llamada concepción "orgánica" del Estado. A través del atomismo la asociación se convierte en mera ficción, en tanto función de las substancias yoicas. La organología (por ejemplo O. Spann) toma por cierto su punto de partida de la unidad real de la asociación, pero convierte a ésta en una substancia y correspondientemente en una función suya y en una ficción a los individuos, los cuales, por su parte, en esa circunstancia, ya no se hallan absolutamente en condiciones de proveer a la construcción del Estado (a través de los siempre renovados actos que ellos tienen que aportar). Solo a través de la correlativa coordinación de individuo y asociación, solo porque de antemano se descubre al individuo como elevado con y a través de la comunidad, y en ella incluido, y a la comunidad como viva en y a través de los individuos, y al uno sin la correlativa representación del otro como impensable, es que se ponen los momentos personal y social en su recta relación (Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3ª ed., 1926, pp. 46 y ss., pp. 142 y ss.). Solo de esta suerte se evita el hiato mecánico de subjetividad y objetividad, se reconoce toda objetivación cultural como obra del hombre, y al individuo, en su humanidad, como condicionado por su participación de esas objetivaciones (cfr. en contra G. Jellinek, *Allgem. Staatslehre*, 3ª ed., p.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 277-306

136: El Estado como parte de "lo real en el sentido de lo objetivo, perceptible fuera de nosotros"); solo de esta suerte se es capaz de comprender el comportamiento individual como condicionado y determinado por el todo, al mismo tiempo que, por su lado, determinando el todo sobre el que actúa.

La unidad del Estado, como la de toda asociación, es real [*wirklich*] solo en la medida en que ella es producida siempre de nuevo a través de actos humanos (ordenados a la unidad de acción); su realidad [*Realität*] consiste en su actualidad (cfr. la correspondiente concepción de toda "sociedad" o "grupo" en los artículos así titulados).

II.d. La realidad objetiva

i) De las ordenaciones sociales

Llamamos "asociación [*Verband*]" a una organización ordenante. Ninguna asociación, como tampoco la pura asociación finalista [*Zweckverband*], tanto menos una asociación que constituye una forma existencial integradora [*Wesensverband*][1] organizada como el Estado, es capaz de organizar el comportamiento humano a su entero arbitrio. Ella puede por cierto reorganizar en mayor o menor medida los numerosos órdenes naturales y sociales que encuentra, aunque debe empero servirse de una parte muy esencial de esos órdenes a la mano para su propia construcción e insertarlos en su propia organización.

Esas ordenaciones sociales pueden tener realidad objetiva en múltiples sentidos. Como comportamiento mera y efectivamente regular (no sin excepciones) de hombres, el orden social, como proceso fáctico [*faktisch*], ya constituye un enlace objetivamente real del comportamiento individual. En muchos casos, sin embargo, la "Psicología del se" (von Wieser) configura, como correlato de esa regularidad fáctica, una exigencia regulada (uso, costumbre); se confirma la "fuerza normativa de lo fáctico" (G. Jellinek) y lo normal es elevado a algo normativo de muy diversa dignidad. Si una tal regla nos enfrenta no solo como "espíritu objetivo" (cfr. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, 2ª ed., 1928) sino también como una unidad de

1 Para aclarar su sentido, parafraseamos la traducción de "*Wesensverband*" de acuerdo con la explicación de la noción que aparece en la *Staatslehre*: Heller, 1983: 105-106 (91-92). [Nota del traductor].

poder que expresa esa exigencia y asegura su imposición, entonces tenemos una ordenación organizada ante nosotros. Todo orden social fáctico tiene pues, por lo menos, efectividad psicológica, toda exigencia regulada efectiva tiene además objetividad espiritual, pero solo la ordenación organizada posee asimismo una unidad de dominación objetiva y real. La afirmación de que "organización" sería solo el extranjerismo de "ordenación" (Kelsen, *op. cit*., p. 143 y 181) es, por lo tanto, enteramente arbitraria y borra distingos sociológicos decisivos.

ii) De la unidad organizada

La unidad objetiva y real de la ordenación organizada se asienta en las decisiones efectivas de una unidad de dominación individual o colectiva, la cual por su parte se basa en que sus "disposiciones" ["*Anordnungen*"] son por regla general capaces de generar obediencia, espontánea o compelida, incluso sin consideración del contenido de esas disposiciones y contra la voluntad de los individuos.

Ahora bien, la ordenación en tanto regularidad exigida por la regla del comportamiento fáctico basta para el mantenimiento de la unidad de la asociación solo en el caso pasible de ser normado, es decir en el caso normal calculable. La normación debe quedar suspendida en todos los casos que no pueden ser normados porque no pueden ser calculados previamente, así como en todos los casos cuya normación fuera improcedente respecto del mantenimiento de la unidad de poder [*Herrschaftseinheit*].[2] En el primer caso la unidad de poder debe conservarse muy a menudo también encontrando obediencia a una orden contradictoria de la norma general, a una disposición

2 A lo largo de estos parágrafos Heller utiliza preferentemente el término "*Herrschaft*" ("dominación", también vertible como "señorío"). Si bien en alemán es usual la utilización de ese término para referirse al poder social y político, el castellano "dominación" reviste con mayor explicitud el matiz propio de la disposición sobre las cosas o sobre hombres que, por razones hetarias, de situación social o de *status* jurídico-positivo, no son o no pueden ser considerados libres. En tal sentido, es canónica la fértil distinción de origen aristotélico entre *dominio despótico* e *imperio político* sobre hombres racionales y libres (Castaño, 2005) –distinción recogida también por la tradición jurídica occidental–. Nótese que Dolf Sternberger ha señalado esta inadecuación del alemán *Herrschaft* para designar las relaciones de mando político, a pesar de su vigencia idiomática en las ciencias sociales, sobre todo a partir de Weber (Sternberger 1992 esp. prólogo y caps. I y II). Así pues, optamos por no atarnos en todos los pasos a la traducción de "*Herrschaft*" por "dominación" y por verterlo, de acuerdo con el contexto y sentido de cada caso, con otros términos castellanos de la constelación semántica del poder social y político. [Nota del traductor].

que contraría la regla (estado de excepción); en el segundo caso, ella depende de que, por libre arbitrio, se obra de un modo que sustenta a la autoridad. Son esos casos los que muestran de forma especialmente significativa la diferencia entre una ordenación organizada y otra no organizada (Heller, *Souveränität*, pp. 100 y ss.). La ordenación organizada se sustenta no solo sobre el obrar sujeto a las normas, sino que debe mantenerse también por el obrar tan solo sujeto a la dominación misma.

Se llama "dominación" a la disposición sobre las acciones [*Leistungen*] humanas (no necesariamente procesos intraespiritulaes). La unidad objetiva y real de la estructura de poder (sea autocrática, sea obtenida por resolución mayoritaria) se constituye a través de representación [*Repräsentation*], es decir, a través de que los representantes, para disponer unitariamente de las organizadas (acumuladas) acciones de los miembros de la asociación, son capaces de estatuirlas y de actualizarlas unitariamente por medio de sus disposiciones autoritativas, sean éstas de raigambre autocrática o propias de magistrados. Recién por el hecho de que la unidad de poder [*Machteinheit*] aparece materializada en la concreta persona del representante, la asociación se convierte en una unidad de poder objetiva y real, actuante en el mundo social e histórico.

II.e. La unidad estatal objetiva y real

También la asociación estatal surge y perdura a través de actos que permanentemente se renuevan y fundan la unidad de dominación territorial, actos cuya motivación recorre la entera escala entre voluntariedad ante la coacción social (no organizada) hasta la coacción estatalmente organizada. Por cierto que una usurpación exitosa, una conquista violenta o una inconciliable lucha de clases pueden reducir el consenso voluntario hasta un mínimo imperceptible (cfr. "Relación de poder" [en este *Diccionario*]), y en modo alguno la dominación (como relación entre señor y súbditos) presupone siempre una ya fundada comunidad de valor, en cuyo ámbito puede ser ejercida (vide Smend, *op. cit.*, 34). Con todo, no es un sofisma lo que enseñaban los autores eclesiásticos de la Edad Media, a saber que también en esos casos la legitimación posterior del poder de dominación por el *sensus populi tacitus vel expressus* sería indispensable para la continuidad de la unidad de dominación (Gierke, *Althusius*, 3ª, p. 79).

Según ello, una recta inteligencia de la cuestión debería expresar que una dominación estatal permanente y sólida solo puede ser fundada en el acuerdo de sentido y de espíritu, en el *anima universitatis vel ejus valentioris partis* (Marsilio según Gierke, *op. cit.*, p. 95, nota 55) y no solamente a partir de la obediencia exterior.

Consideramos como voluntario todo comportamiento estatal de los habitantes del territorio que, a través de hechos naturales y culturales vivenciados en común, está conformado habitualmente de tal manera que el acto de voluntad individual se cumple espontáneamente sin coacción social o estatal. Sin duda un intelectualismo superficial comprende como contexto vivencial real solo la conciencia de solidaridad permanentemente actual en las mónadas sin ventanas (propia de una comunidad de fin) y encuentra luego por supuesto incontables miembros del Estado, que a través de tal contenido finalista no se hallan conscientemente unidos, o no lo están en forma duradera; no le queda entonces sino identificar la unidad del Estado con la unidad de un sistema ideal de normas, con el ordenamiento jurídico (Kelsen, op. cit., *passim*).

En una teoría del Estado sistemática sería éste por de pronto el lugar para toda motivación natural común, como suelo, sangre, contagio masivo psicosociológico, imitación, etc. –que por sí solas, en verdad, no resultan capaces nunca de fundar la unidad estatal–, las cuales revisten sin duda la mayor significación como estímulo (¡y también obstáculo!) de esa unidad. El hecho de que su efecto unificante no necesita en tanto tal aparecer a la conciencia lo comparten con muchos otros factores de integración, que por cierto deben ser realmente vivenciados, pero en modo alguno directamente como conformadores de la unidad. Eso vale para el gran conductor tanto como para el símbolo, la música de marchas y todas las ordenaciones y preceptos sociales, para todos los factores de integración personales, materiales y funcionales, cuya significación para la unión [*Zusammenschluß*] concordante ha subrayado sobre todo Smend (*op. cit.*). Incluso cuando el obrar que sustenta la unidad se halla también normado estatalmente, en la mayor parte de los casos la norma no llega en absoluto a la conciencia de quien obra, ni mucho menos es necesario que la norma y la coacción estatal a ella unida resulten un motivo esencial de su obrar.

Toda unidad estatal sería incluso imposible si, por ejemplo, los padres y las madres alimentaran a sus hijos solo porque conocen y reconocen el derecho de familia del Código Civil (no obstante la enorme importancia de éste para la unidad estatal). Litt ha expuesto (*op. cit.*, p. 265 y ss.) cómo es posible que en los enormes Estados de masas contemporáneos cada uno sea capaz de establecer un contexto vivencial durable con los otros en los innumerables modos de la "mediación (*Vermittelung*) social".

Pero también donde sobre la base de una conciencia-del-nosotros [*Wir-Bewußtsein*] política se obra de un modo tal que sustenta la unidad, y dicha unificación descansa en el consenso consciente a ese Estado concreto como un todo (donde las fronteras entre consciente e inconsciente resultan muy fluyentes), allí el obrar individual ciertamente se unifica a través de tal voluntad común, pero de ningún modo se cancelan las diferencias y las oposiciones de voluntad entre los individuos y los grupos. Toda conciencia política del nosotros se establece siempre solo a través de compromisos, que deben consumarse en los individuos, aunque se concierten entre individuos y grupos (partidos). Un Estado es afirmado siempre en su existencia de conjunto, nunca en todas sus partes. Para el proceso de esa unificación de voluntades y la estructura especial de una organización estatal resultan en gran medida determinantes —y muy a menudo incluso constrictivos— los motivos extra políticos, sociales, ante todo económicos. Todos esos procesos, sin embargo, no causarían todavía una objetiva y real unidad del Estado. La realidad [*Realität*] de lo que el jurista denomina voluntad del Estado y poder del Estado se produce recién cuando los representantes del Estado son capaces de decidir unitariamente [*einheitlich*] sobre el comportamiento autoritativamente exigido a los habitantes del territorio, y de disponer unitariamente, por medio de actos de voluntad conscientes, de las acciones organizadas de esos habitantes. La unidad estatal ha de ser comprendida solo como unidad de dominación, tanto sociológica cuanto jurídicamente.

Dominación es la capacidad de encontrar obediencia sin consideración a si quien obedece aprueba internamente el mandato. Ella debe ser reivindicada como la forma más general de la unificación de la voluntad estatal, por un lado porque la estructura jerárquica de la organización del Estado descansa sobre dicha dominación en aquellos casos en los cuales aunque el Estado como un

todo es afirmado, sin embargo se rehúsa la obediencia a su mandato concreto; por otro lado, asimismo, porque el Estado como dominación se convierte sin excepción para todos los habitantes de su territorio en una vivencia fáctica; luego su unidad de ejecución y de acción [*Leistungs- und Wirkungseinheit*] se confirma también frente a quienes rechazan el Estado como un todo, no solo internamente sino negándole positivamente las acciones exigidas —o incluso amenazándolo por las vías de hecho—. Pero sería errónea la representación que entendiera la dominación y su *ultima ratio,* la coacción física, como una omnipotencia actual del Estado. En la praxis, durante tiempos normales, la dominación del Estado descansa en mucha mayor medida en la espontaneidad y en el socialmente necesario consenso que en la coacción (estatalmente organizada). Los imperativos estatales extraen sus contenidos en su mayor parte de las ordenaciones y valores sociales vigentes. En este sentido el Estado es realmente conservado por la sociedad. A la inversa, sin embargo, el Estado también cohesiona la sociedad. Pues, por un lado, el "monopolio del poder de coacción física" (M. Weber) del Estado moderno que garantiza en gran medida la seguridad de tránsito y la seguridad jurídica —como coacción actualizada y en mayor medida aun como amenaza de coacción— constituye una indispensable preservación de aquellas valoraciones y ordenaciones sociales vigentes; por otro lado, sin embargo, depende del grado de capacidad de dominación de un Estado el alcance (siempre limitado) con que ese Estado sea capaz de sustraer validez a dichas valoraciones sociales y de substituirlas por otras nuevas.

Así pues, si la regulación central, autoritativa y la coacción organizada del comportamiento que sustenta la unidad es indispensable para todo Estado (autocrático y democrático), entonces ese establecimiento e imposición de imperativos no puede provenir de "normas" ni tampoco de un "esquema fundamental creador de la unidad del Derecho" (Kelsen, op. cit., p. 215), sino solo de una unidad real de decisión y de acción [*Entscheidungs- und Wirkungseinheit*] (individual o colectiva) con capacidad de operar. Esa unidad de poder, real [*reale*] y capaz de actuar, cobra existencia a través de la vinculación (*supra* brevemente descripta) de acciones de poder [*Machtleistungen*] individuales (físicas, económicas, espirituales), que son convertidas por representantes en una unidad de acción en acto, hacia

adentro y hacia afuera. Luego un Estado surge (también, indiscutiblemente, para el derecho internacional) cuando en su ámbito se impone de hecho como unidad de poder.

II.f. La unidad del orden estatal

Es por ello una grotesca confusión de conexiones lógico-ideales y sociológicas reales cuando se concede que la unidad del ordenamiento jurídico del Estado sea "solo el producto del conocimiento que elabora el material de las normas jurídicas" (Kelsen, *op. cit.*, p. 200). Una unidad del ordenamiento jurídico estatal existe solo, porque y en la medida en que hay una unidad de dominación estatal real [*reale*]; hay un sistema de normas de derecho solo, porque y en la medida en que existe un sistema de dominación real [*wirkliches*] del Estado; una falta de contradicción del ordenamiento jurídico se da solo, porque y en la medida en que las contradicciones del ordenamiento jurídico significarían un desorden de hecho que amenazaría la unidad de la dominación; y una "unidad específicamente jurídico-normativa" del Estado existe solo porque hay una unidad sociológica real del Estado (cfr. Heller, *Souveränität*, pp. 89 y ss.).

Más aun: el método jurídico mismo tiene que ser concebido sociológicamente como medio de ordenación efectivo de la sociedad humana, y en el Estado moderno (tras la recepción del derecho romano) también como medio de dominación estatal, si es que ese método, verdaderamente, ha de ser concebible en la perspectiva de las ciencias de la cultura. Al Derecho, rectamente entendido, no solo no le es quitada de esa manera nada de su dignidad ética, sino que mucho de ella le es restituida. En este lugar basta con calificar el Derecho, por de pronto, desde el punto de vista de la unidad de dominación, como formación espiritual-objetiva, que asegura la reiteración calculable del comportamiento que sustenta la dominación —y que por ello viene exigido por la dominación—. La exigencia de ese comportamiento es formulada por el legislador (¡no recién por el jurista!) en una idealidad normativa exenta de excepciones y, por regla general, con una duración ilimitada en su validez, ante todo porque la permanentemente debida carencia de excepciones del comportamiento exigido significaría el óptimo de dominación (jamás alcanzado en el plano

del ser). Si se quiere que se robe lo menos posible, entonces se tiene que exigir que aquél que robe deba ser castigado, y siempre según el modo exigido, aunque se sepa que toda regla jurídico-positiva invariablemente manifiesta solo algo provisorio, y que el robo, en los hechos, solo es castigado con regularidad, mas no sin excepciones. El Derecho es para el jurista tanto como para el sociólogo una formación de sentido objetiva y efectiva [*wirksames*], que tampoco la sociología puede disolver enteramente en el decurso del obrar humano. Para ambos modos de consideración ser y deber ser, facticidad y normatividad, validez y eficacia, regularidad en los hechos y carencia de excepciones en lo ideal, permanecen, sin embargo, unidos en un paralelismo necesario. Aunque a los juristas les interesa primariamente el deber ser [*Sollen*] y recién secundariamente el ser [*Sein*], y a los sociólogos en relación inversa, no obstante a ninguno de los dos les es lícito efectuar una separación unilateral. En especial el jurista dogmático –aunque está habituado a concebir la validez del precepto jurídico acabado como atemporal e independiente de su cumplimiento en el caso particular– no debe olvidar, sin embargo, que todo Derecho solo tiene validez espacio-temporal y que su validez ha de ser puesta [*gesetzt*] siempre de nuevo por una concreta comunidad jurídica y mantenida en esa validez, validez que ha de ser siempre actualizada de nuevo. Así, el Estado no puede ser conceptualizado, ni desde el punto de vista sociológico ni desde el jurídico, como un orden normativo despersonalizado. Como unidad de poder y de dominación tiene que ser concebido por el jurista (¡pero no por el sociólogo!) como concepto substancial [*Substanzbegriff*]; y porque es unidad de poder, a la cual se vinculan las relaciones jurídicas, tiene que ser construido por él como sujeto jurídico.

II.g. La soberanía de la unidad estatal

A diferencia de otras asociaciones, que se basan en fundamentos personales, el Estado es una asociación territorial de dominación, es decir que todo aquel que se traslada a su territorio (por regla general, a su ámbito de dominación) se halla sujeto a sus actos de dominación. El Estado moderno (desde los tiempos de Bodin) se diferencia de otras asociaciones territoriales (comunas, provincias, los llamados "estados miembros" de una federación) por la propiedad de la soberanía [*Souveränität*]. Sólo

por esa propiedad la unidad de poder estatal organizada, en una época de máxima división del trabajo en todos los ámbitos económicos, espirituales y políticos, lleva a cabo la ordenación imprescindible, racional y planificada, hacia dentro y hacia afuera. Consiguientemente, el concepto de soberanía señala la capacidad efectiva de una unidad de dominación de, por sí misma, doblegar en su territorio, por regla general, todo acto voluntario que amenace su existencia. Con ello se dice a la vez que el Estado moderno es una unidad potencialmente universal de decisión y de acción sobre su territorio; y también que él, llegado el caso, se afirma en tanto tal en contra del derecho positivo mismo (Heller, *op. cit.*, p. 161).

II.h. El sentido social de la unidad estatal

El concepto sociológico de Estado no queda acabado, sin embargo, hasta tanto no forma parte de él el sentido [*Sinn*] social de esa unidad estatal soberana. Desde el derecho natural de la Ilustración se suele explicar y justificar el Estado por determinados fines racionales, en el sentido de que se imputa la consciente persecución de tales fines a los hombres que realizan la unidad estatal. Este *homo politicus* es, va de suyo, tan poco real como el *homo oeconomicus* de la misma época. Ambos son solo conceptos-tipo obtenidos por recorte e idealización lógica, que deben expresar el sentido objetivo y social (no subjetivamente intendido) del Estado y la economía. Pero los hombres no necesitan en absoluto querer conscientemente determinados fines políticos [*Staatszwecke*] para realizar el Estado y su sentido objetivo. La vida cotidiana nos enseña que un obrar con intención subjetiva (hablar, saludar) realiza un contexto de sentido objetivo (lengua, hábitos de comunicación), aunque éste por regla general permanezca completamente inconsciente. El acto social que alcanza la realidad exterior debe, por un lado, obedecer a las leyes naturales del medio ambiente, pero, por otro lado –tan solo para llegar a ser comprendido– debe acatar la legalidad propia del correspondiente ámbito de sentido (por ejemplo, del lenguaje). Estas legalidades de una lógica material inmanente dan lugar a un contexto expansivo, que va mucho más allá de todo fin subjetivamente establecido. "Para el tejido de la vida social vale muy especialmente: lo que teje no lo sabe ningún tejedor. Sólo entre seres con consciencia finalista pueden surgir las formaciones sociales más altas; mas ellas surgen, por así

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

decir, *con prescindencia* de la conciencia finalista del individuo, por medio de una conformación que no reside en ella misma" (Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ª ed., 1907, p. 19). Así, también el sentido del Estado, en innumerables casos, se realiza a través de operaciones que, desde un punto de vista subjetivo, poseen una intención bien distinta.

Por cierto que la organización racional del Estado –pero no el Estado en su totalidad [*Totalität*] como forma de vida organizada (al contrario de las puras organizaciones finalistas)– es la obra de la razón humana que planea y dispone teleológicamente. La vida humana es (histórica y culturalmente de modo muy diverso) convivencia ordenada. En un determinado nivel esa vida social necesita del Estado soberano (en forma nacional o supranacional) para su ordenación y con ello para su autoafirmación (tanto física como espiritual) y su desenvolvimiento. En cuanto a su contenido el Estado tiene, por esta razón, tanto sentido cuanta es la vida social que se forma con él y en él mismo.

II.i El concepto de Estado

Puesto que la autoafirmación de la unidad estatal y la ordenación necesaria de la convivencia se condicionan recíprocamente en nuestra etapa histórica, podemos decir ahora: el Estado es una estructura de dominación que incesantemente se renueva a través de un obrar conjunto de hombres representativamente actualizado, que ordena los actos sociales como última instancia en un ámbito determinado.

El concepto de Estado de la teoría sociológica del Estado no debe ser concebido ni unilateralmente estático ni unilateralmente dinámico. Como toda formación social tiene naturaleza de estructura [*Gestaltnatur*]; visto más de cerca, es una estratificación de relaciones humanas de dominación, formada de modo relativamente durable y determinado, una "formación a partir de la vida" (Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930, pp. 174 y ss.). De allí que no pueda ser concebido como un proceso de integración, ni disuelto en las probabilidades del decurso del obrar, porque de ambos modos se desconocería su carácter relativamente estático de formación y forma [*Gebilde und Form-*]. Pero dado que es forma a partir de la vida tiene que ser admitida en la composición de su concepto, sin embargo, también

su propiedad relativamente dinámica, a saber su condicionamiento por una actividad humana permanente que se renueva incesantemente. Su función social es, con todo, una marca esencial de su concepto, puesto que solo de este modo ha de ser diferenciado de una banda de ladrones (cfr. también el artículo "Formas fundamentales", C II., 1. [en este *Diccionario*]).

III. Bibliografía

Castaño, S. R. (2014). Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und *potestas superiorem non recognoscens* bei Vitoria und Suárez im Vergleich. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 100 (1).

——. (2005). Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 91 (2).

Conde, F. J. (1953). *Introducción al Derecho Político actual.* Madrid: González.

Dyzenhaus, D. (1997). *Legality and legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford: OUP.

Heller, H. (1927). *Die Souveränität.* Berlín: de Gruyter.

——. (1985a). Socialismo y nación. En Heller, H., *Escritos políticos*, (A. López Pina, Ed.; S. Gómez de Arteche, Trad.). Madrid: Alianza.

——. (1985b). Europa y el fascismo. En Heller, H., *Escritos políticos,* (A. López Pina, Ed.; S. Gómez de Arteche, Trad.). Madrid: Alianza.

——. (1983). *Staatslehre*. (von Gerhart Niemeyer, Ed.). 6ta. ed. revisada. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Herrera, C. M. (2002). Hermann Heller, constitutionnaliste socialiste. En Herrera, C. M., *Les juristes de gauche sous la république de Weimar.* Paris: Kimé.

Sampay, A. E. (1951). *Introducción a la teoría del Estado.* Buenos Aires: Omeba.

Sternberger, D. (1992). *Dominación y acuerdo*. (J. Seña, Trad.). Barcelona: Gedisa.

Treves, R. (1962). La dottrina dello Stato di Hermann Heller. En Treves, R., *Libertà politica e verità.* Milán: Communità.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

RESEÑAS

Rendueles, Cesar. (2015). *Capitalismo canalla: una historia del capitalismo a través de la literatura*. Seix Barral: Barcelona. 218 pp.

~

El dramático final de *Las uvas de la ira*, la novela más importante de Steinbeck, ha quedado tristemente olvidado después de que John Ford, en su adaptación al cine, decidiera cambiarlo por uno más apropiado para Hollywood. Después de todas las miserias que vive la familia Joad en su viaje a California, acaban protegidos de una crecida de agua en un endeble cobertizo. Hambrientos y agotados, la Gran Depresión se consuma para ellos en su definitiva desnudez material. Despojados de identidad cultural al ser desahuciados de sus tierras, nihilizados y explotados por el mercado laboral, no tienen otra cosa que sus cuerpos debilitados. Así, Rose of Sharon alimenta, con la leche materna destinada a un bebé que jamás llegará a nacer, al resto de proletarios, *nadas sociales*, en un alivio inmediato de la miseria, preludio de mayor incertidumbre.

En su último libro, *Capitalismo canalla: una historia personal del capitalismo a través de la literatura*, el filósofo César Rendueles se propone contar así, desde escenas y momentos clave de la literatura, la historia del capitalismo. Un sistema que, si seguimos a Jameson, en su imposible representabilidad, solo puede aflorar, como el inconsciente freudiano, a través de síntomas (Jameson, 2011). Estos síntomas Rendueles los recoge y examina en grandes obras de la literatura occidental, pero también en relatos menores, obras secundarias y autores marginales. El objetivo no es, sin embargo, meramente descriptivo o historiográfico; como ya hizo en *Sociofobia* (2012), su anterior trabajo, Rendueles elabora una crítica costumbrista –alejada de clichés y abstracciones teóricas– de un capitalismo que, como argumenta en clave polanyiana (pero también estrictamente marxiana, si leemos el capítulo de "La acumulación originaria" o *El Manifiesto Comunista*) ha crecido destruyendo vínculos sociales y comunitarios, en un proceso político de nihilización y expropiación cultural, es decir: destruyendo las bases materiales que, en un

contexto dado, posibilitan la cultura (los protagonistas de *Las uvas de la ira* no conciben ser desahuciados por una entidad anónima de un terreno en el que trabajaron de sol a sol, donde bautizaron a sus hijos, se emborracharon, escucharon al predicador y perdieron la virginidad). Frente a una visión vulgarizada –pero tristemente extendida– de marxismo-leninismo, que concibe un desarrollo lineal y teleológico de la Historia (en virtud de la cual el capitalismo era una salida natural, casi una consecuencia lógica, de los sistemas productivos precedentes) Rendueles (2015: 21) defiende la absoluta "exoticidad de la sociedad de mercado" cuyos supuestos, hoy naturalizados, fueron profundamente ajenos a las sociedades tradicionales –no hay mejor ejemplo que *Costumbres en común*, de E. P. Thompson– a las que se enfrentaron. A la visión ideológica que mantiene que "la sociedad de mercado es la consumación de un impulso humano universal" Rendueles muestra que "vivimos en una civilización única en la Historia" en la que "por primera vez, una inmensa cantidad de personas basamos nuestro sustento material y nuestra organización social en la práctica generalizada de tratar de obtener ventajas de los demás" (Ibíd., 21-2). El capitalismo no solo fue, por lo tanto, un proceso de extremada violencia material y política; también se enfrentó a toda una infraestructura moral profundamente hostil a las lógicas de mercado.

¿Dónde rastrear mejor este conflicto moral, esta tragedia ética, que a través de distintos personajes y momentos literarios, con sus dilemas, sus miedos, sus fracasos y pequeñas victorias? La novedad moral del capitalismo aparece en la literatura como un tópico más: el trabajo de Rendueles es, desde este punto de vista, una refinada labor de exégesis literaria.

Para el crítico inglés Terry Eagleton, el clásico litarario no es aquel que expresa valores universales y transhistóricos sino el que revela mejor que ningún otro la esencia particular de su época (Eagleton, 2010). Rendueles nos propone en su libro un recorrido histórico a través de la literatura, más que un recorrido literario de la historia. Desfilan así, a lo largo de los capítulos, y en apenas 218 páginas, Robinson Crusoe, tan empleado en la literatura liberal (las *robinsonadas* que tanto criticaba Marx), Lazarillo de Tormes, paradigma del individuo desarraigado, Oliver Twist, figura ya clásica de la Inglaterra decimonónica. Aparece el campesino Kohlhaas,

estudiado también en detalle por Eagleton, y el esperanzado comunista Alexander Dvnov y el quijotesco Kropionkin de *Chevengur*, o el atormentado *hombre del subsuelo* de Dostoyevski. No podía faltar tampoco el Kurtz de Joseph Conrad ni el inestable Ferdinand Bardamu de *Viaje al fin de la noche* de Celine, tan influyente en la *beat generation* de posguerra. El melancólico, tan conservador como valiente Stephan Zweig, constata el morir definitivo de una Europa que vive "la definitiva subordinación de toda nuestra vida social a las relaciones comerciales". Así Rendueles consigue presentar la arquitectura histórica del capitalismo: desde su autocomprensión teórica a los cimientos industriales británicos y el despliegue colonial. El capitalismo, protagonista indiscutible de la obra, toma así distintas figuras en un ejercicio no solo teórico sino, fundamentalmente, político.

El estudio del clásico de Defoe, Robinson Crusoe, sirve para poner en marcha la obra, en un primer capítulo dedicado a los orígenes del capitalismo como anomalía antropológica: "hasta la modernidad, ninguna civilización ha sido tan idiota como para apostar su propia supervivencia material a la ruleta comercial" (Rendueles, 2015: 23). Y es que el libre mercado es el imperio del azar, para cuyo reinado es necesario eliminar previamente todas las protecciones culturales que permitían al individuo protegerse de la incertidumbre, más propia de la naturaleza que de la cultura. Así, el capitalismo surge como una nueva naturaleza: las fábricas tiñen de negro los cielos ingleses más como una plaga bíblica que como una racionalización económica; son "los titanes de nuestro tiempo" según Wordsworth en su *Preludio*, a quien Rendueles introduce después de presentar al ya clásico "niño perdido" del capitalismo decimonónico, Oliver Twist, que intenta sobrevivir, como el animal selvático de los depredadores, en la lucha por la existencia del socialdarwinista Londres victoriano. Oliver Twist, sin embargo, tiene un curioso predecesor español: Lazarillo de Tormes. En la novedosa interpretación que Rendueles presenta del personaje de este clásico anónimo, Lazarillo busca desesperadamente, como sujeto desarraigado en una sociedad que empieza poco a poco a atomizarse, un lazo de dependencia, un vínculo social –un Amo, que diría Lacan– aunque sea en figuras autoritarias y explotadoras. El capitán Ahab es, por su parte, un emprendedor nihilista que, como el capitalista weberiano perdido en

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 309-316

su afán acumulativo autotélico, arrastra a un montón de inmigrantes y trabajadores precarios (análisis menos sofisticado, pero más social, que el que Eagleton hace del mismo).

En el tercer capítulo aborda –como hizo también en *Sociofobia*– el dilema político derivado del trauma moral del capitalismo: un histórico conflicto, transversal al París jacobino o al Chiapas zapatista, entre la revolución y sus límites antropológicos. El reaccionario Dostoyevski defiende magistralmente los vínculos comunitarios, la densidad cultural de la tradición y su potencial protector, al mismo tiempo que lo muestra opresivo y alienante.

Si Marx veía en el capitalismo una explotación devastadora y, al mismo tiempo, la condición antropológica de emancipación comunista, el escritor ruso, por boca de Ivan Shatov de *Los demonios* acusa a los "modernizadores" de haber convertido al pueblo, al que nunca amaron, en "viles ateos o simple canalla depravada y escéptica" (Ibíd., 102). El anticomunitarismo conduce al terror abstracto, tristemente encarnado en el filo impersonal de la guillotina. El mismo problema se aborda en la joya olvidada de la literatura soviética que Rendueles recupera oportunamente: en *Chevengur*, del bolchevique Platonov, una pequeña aldea de la URSS de Lenin gestiona su propio "comunismo espontáneo"; el sol trabaja, como proletario universal, mientras el resto se dedica a esperar el surgir de la nueva civilización a partir de un simple edicto: "en Chevengur hay comunismo". En la obra de Platonov se pone en juego lo que podría llamarse un *materialismo romántico*: entre las constantes alusiones a las manos agrietadas y los rostros prematuramente arrugados, a la constatada vulnerabilidad de los cuerpos en el invierno ruso, nace la esperanza cristiana de la pronta llegada de un reino de los cielos comunista. Es la paradoja de los esfuerzos emancipatorios modernos, que Rendueles explica también desde *Qué difícil es ser Dios*, la novela de los hermanos Stugatski. Los movimientos emancipatorios se debaten entre hacer la revolución contra el capitalismo *desde* la tradición o *contra* la tradición (pues el patriarcado, la homofobia, el oscurantismo y la superstición son una parte importante de ella) mientras el sistema de libre mercado avanza en su proceso de nihilización: el *Frankestein* de Mary Shelley es,

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

para Rendueles, más que una crítica romántica al avance tecnológico, un reflejo del nuevo híbrido inglés, el proletariado.

Pronto el proyecto capitalista se extiende allende los mares: primero Europa –Rendueles nos recuerda que los primeros utilizados como esclavos en las colonias fueron, de hecho, europeos pobres– y después Africa, América, el resto del planeta, sometido a lo que Hobsbawn llama "el imperio del capital". El colonialismo y su brutalidad, su carácter genocida, lo explica Rendueles desde Kipling, Conrad y el Shakespeare de *La Tempestad*. El famoso personaje de esta última obra, Calibán, lo utiliza del mismo modo que Rendueles la filósofa feminista Silvia Federicci, para evidenciar el desplazamiento capitalista de la mujer y su utilización, en el plano doméstico, como medio de producción. El trabajo, que desde Hesíodo –el cuarto capítulo comienza con *Los trabajos y los días*– ha estado esencialmente vinculado a la condición humana, el capitalismo lo separa artificialmente del hombre y lo convierte en mercancía. Si bien la humanidad ha estado, desde la expulsión del Paraíso, condenada a trabajar para vivir, el capitalismo disocia el trabajo de la identidad cultural del individuo y lo vuelve, en tanto que alteridad mercantilizada, una fuente de enajenación o alienación: el *extrañamiento* de vivir, durante 12, 8 o 14 horas al día en el cuerpo de un desconocido.

Pero hay otro tipo de *extrañamiento*: el de la derrota. Tras el drama de las Guerras Mundiales, la Gran Depresión o el holocausto –a las que Rendueles dedica también un capítulo– el mundo vive su primer gran proceso de emancipación: libertad para las colonias, incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, construcción de Estados de bienestar. Se trata, sin embargo, –así nos lo presenta el joven Adrian Mole en su diario– de un proceso provisional. Kerouac es, para Rendueles, tristemente visionario: "[En *El camino*] Kerouac recoge el entusiasmo que acompaña a esos procesos –auténticos seísmos históricos– y los reduce a una experiencia interior, psicológica, un flujo enardecido de conciencia [...] y lo paradójico es que ese reduccionismo psicológico es profundamente anticipador" (Ibíd., 169). No solo, que también, anticipa el mcarthismo, el nuevo –y machista– *American way of life*, sino también la *contrarrevolución*.

El llamado neoliberalismo, que desde el golpe de Estado a Allende arrastra, con el lema biopolítico "¡es hora de que yo gane!" (Ibíd., 197) a miles de individuos a enfrentarse a un *neosueño americano*, otro viaje fallido a California, que encumbra, como paradigma de nuestros tiempos, la triste figura del *perdedor*. El neoliberalismo, en su distópica versión postmoderna y en su dimensión biopolítica, subjetiviza la opresión: el patrón es uno mismo.

El capitalismo no es, por lo tanto, coyunturalmente *canalla*. Este sistema líquido, polimorfo y flexible tiene sin embargo una esencia escolásticamente invariable: *la canallidad*. La cotidianidad esconde una profunda violencia estructural: "si el sistema te premia con lujos babilónicos si creas las condiciones económicas que matan de hambre a cientos de miles de niños, ¿qué puede haber de malo en el apuñalamiento ritual de una prostituta?" (Ibíd., 195). El sistema legitima constantemente todo tipo de violencia. El punto clave, en el que parece incidir Rendueles, es que el capitalismo, por su carácter ajeno, disruptivo, revolucionario, contraintuitivo, nunca está *del todo* legitimado. La del capitalismo, como si se tratara de una inversión trotskista, es una legitimación permanente. La carga de la prueba, por decirlo de alguna forma, la soporta el capitalismo: es el sistema el que, en un enorme despliegue ideológico continuo, busca constantemente autolegitimarse. El tan cacareado *sentido común* podría no ser althusserianamente ideológico sino esencialmente anticapitalista, como si, a pesar de la biopolítica, resistiera siempre un reducto cultural insometible. Desde la prohibición bíblica de la usura a la indignación chestertoniana, desde el cartismo inglés al ecologismo indigenista latinoamericano: hay algo humanamente universal en el anticapitalismo —o intrínsecamente inhumano en el capitalismo.

Rendueles utiliza, a modo de ejemplo, una divertida comparación histórica: los hippies americanos que en el 68 intentaron destruir mentalmente —a través de ondas telepáticas— el Pentágono y la de los jóvenes estudiantes, madres con sus hijos, abuelos en bastón y adolescentes de periferia que el 15M salieron a las calles exigiendo democracia. Hubo en el 15M no una revuelta vanguardista, producto de las provocadoras tesis de un seminario universitario, sino un estallido popular desde lo cotidiano; una indignación instalada en los cuartos de lavadoras, las luces fluorescentes

del metro a la mañana, las salas de espera de las residencias geriátricas y la humilde alegría de un salón infantil de fiestas. Aquí Rendueles comparte diagnóstico con el inglés Terry Eagleton quien, contra las grandilocuentes teorías éticas declara que "necesitamos una ética apropiada para la clínica ortopédica y para el patio de recreo de la guardería, no sólo para los campos de muerte y las barricadas" (Eagleton, 2010: 524). Del mismo modo se acerca al filósofo español Santiago Alba Rico (al que cita habitualmente en sus trabajos) que en su recientemente reeditado *Leer con niños* reivindica el tiempo familiar del cuento como un espacio cultural esencialmente anticapitalista. Es así que frente al frenesí del mercado –el mejor ejemplo lo pone Rendueles con *¿Acaso no matan a los caballos?* Donde los participantes de un concurso de baile están obligados a danzar hasta el agotamiento– se opone a la tranquilidad, la autenticidad antropológica de lo doméstico, del cuidado. Es decir: las grandes revolucionarias han sido siempre las madres, guardianas de un espacio que tradicionalmente ha sido relegado a la mujer y, por lo tanto, patriarcalmente denigrado.

Hablando de la señora Garth –personaje de Elliot– haciendo tartas en su cocina y del anarquista Durruti lavando platos en su casa con la pistola al cinto, dice Rendueles que "ese intersticio inexplorado donde se encuentran un ama de casa burguesa y muy conservadora de la Inglaterra rural decimonónica y un pistolero anarquista analfabeto tal vez esconda una lección política importante" (Rendueles, 2015: 109). Es aquí donde la obra adquiere la tesitura de un manifiesto político: el recogido en la frase "cuidarnos sin someternos" (Ibíd., 108). Pues, siendo el sujeto materialmente vulnerable, frágil y precario, es necesario defender una ética de los cuidados, del afecto cotidiano, construir una red cultural que nos proteja de las inclemencias ambientales (entendiendo por "ambiente" lo que Kant entendía por "Naturaleza": todo lo que no soy Yo). Si el humano es el animal racional, es también el animal que, frente a la muerte, puede cantar una canción en grupo, retratar a un ser querido o pronunciar un nombre con diminutivos cariñosos. La humanidad se construye con convenciones culturales de dos tipos: protectoras y audaces (los abrazos y los puentes, los cuentos infantiles y la penicilina). Pero no se pueden primar unas en detrimento de las otras. En una propuesta política que lo

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 309-316

acerca a Alba Rico y a Eagleton, pero también –aunque desde lugares muy distintos– a la última Judith Butler, Rendueles se enfrenta, no obstante, a importantes problemas. Si en una parte de su libro asegura que, al leer el *Fausto* de Goethe, se le ocurre gritarle a Fausto: "Tío, comprate un perro" se le olvida recalcar que Fausto ya tiene uno, y es Mefistófeles, que se aparece a él por primera vez bajo esa forma. Y es que los cuidados tienen su reverso tenebroso, su dualidad fáustica, su conflicto moderno: potencialmente emancipador al tiempo que opresor. La esfera de los cuidados puede ser fácilmente mercantilizable. Rendueles es consciente de ello y precisamente se encarga de advertirlo. Por la otra parte, el de Rendueles, que podría parecer un anticapitalismo de etnólogo (rescatando, frente a la homogeneización de mercado las particularidades culturales) sometido a la inmensa dificultad –tarea de un eminente cirujano cultural– de abolir la tradición salvándola. Rendueles está, sin embargo, muy lejos de un comunitarismo reaccionaro à la Chesterton. Su propuesta es, en realidad, radicalmente humilde, al tiempo que potencialmente revolucionaria: Ilustración y cocina. Más que una propuesta es una llamada de atención, una politización del ámbito del cuidado. Sin cursilería, Rendueles hace una llamada al realismo, a abandonar la teoría política de altos vuelos de corte francés y regresar al más humano –y por lo tanto el más político– de los espacios: el de la reproducción material del día a día. No solo desde la literatura, sino también con muchos elementos de su biografía personal, Rendueles prueba que se puede hacer teoría siendo cercano, pedagógico, popular –y por ello coherente con lo que defiende– sin tener que renunciar a nada.

Referencias bibliográficas

Eagleton, T. (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Madrid: Paidós.

Jameson, F. (2011). *Representar El Capital*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Por ANTÓN SÁNCHEZ TESTAS
Universidad Complutense de Madrid
--
antosa05@ucm.es

Graeber, David. (2015). *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia.* (Joan Andreano Weyland, Trad.). Barcelona: Ariel. 292 pp.

~

David Graeber parte en este libro de la observación del siguiente hecho: en los últimos 30 años ha tenido lugar un considerable incremento en el tiempo que un estadounidense pasa dedicado a actividades burocráticas, a la vez que la palabra "burocracia" decaía bruscamente en cuanto al número de menciones en libros escritos en inglés. Esta observación motiva la tesis fundamental de partida: si desde los años 80 nuestro interés teórico por la burocracia ha decaído bruscamente no ha sido porque haya perdido importancia sino, al contrario, porque se ha hecho absolutamente omnipresente, hasta el punto de aparecer como aproblemática. La burocracia se nos ha hecho imperceptible, no *a pesar de*, sino *precisamente por* su incremento en todas las dimensiones de la vida social. Esta primera paradoja permite la segunda, que ocupa toda la Introducción: la derecha ha desarrollado una crítica feroz contra la burocracia que ha inspirado la identificación tanto de la burocracia con la intervención del Estado, como la de democracia con libre mercado; la paradoja se da en que bajo esta crítica se ha impuesto una "era de la burocratización global" que incrementa la burocracia cuanto más se la rechaza. Graeber sitúa en los años 30, con el *New Deal* y el ascenso de Estados Unidos a potencia mundial, un cambio cultural que provocó la identificación del burócrata con el funcionario de estado frente a un libre mercado que actúa más eficientemente cuanto menos le entorpezca la intervención estatal. Sin embargo, el autor denuncia que esta crítica de la burocracia vino acompañada de una radical burocratización del capitalismo y del escenario global, surgiendo las primeras instituciones burocráticas a escala planetaria, como el FMI, el Banco Mundial y el GATT. En palabras del autor: "Los estadounidenses pretendían administrar todo y a todos" (Graeber, 2015: 16).

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 317-323

Este análisis, que abre el libro a modo de Introducción, sienta las bases programáticas explícitas de lo que el autor propondrá como la crítica de la izquierda a la burocracia, articulada en tres partes como consecuencia de tres enseñanzas extraídas de la experiencia del autor en movimientos sociales como *Occupy Wall Street* o el Movimiento por la Justicia Global: "1. No subestime la importancia de la violencia física" (Ibíd., 34), "2. No sobreestime la importancia de la tecnología como factor causal" (Ibíd., 37) y "3. Recuerde que todo gira, en definitiva, alrededor del valor" (Ibíd., 39). Graeber sienta así su nota distintiva frente a otros autores, consecuentemente con su reproche a Slavoj Zizek, en 2008, como respuesta a la reseña de éste último al libro de Simon Critchley *Infinitely Demanding*: "¿Podemos imaginar a Zizek, incluso en sus fantasías, escuchando pacientemente las reivindicaciones de las asambleas directamente democráticas de El Alto?"[1]: Graeber presenta este libro como fruto directo de su experiencia como militante. Esta desconfianza parcial hacia los académicos se hace explícita a la hora de tratar la cuestión de la violencia en el primer capítulo, donde hace la interesante afirmación de que, en las especialidades de antropología o crítica cultural, se tiende a confundir lo interesante con lo importante. El interés por la densidad simbólica y antropológica cuyo máximo exponente sería Clifford Geertz, con su célebre propuesta de la "descripción densa", hace que la burocracia y la violencia les sean inaprehensibles a la filosofía política contemporánea: la burocracia es plana, transparente y manifiestamente aburrida, se resiste a todo intento de densificarla simbólicamente oponiendo su funcionalidad fría y máximamente operativa. Así como acepta que la violencia puede estar cargada de simbolismo, el autor afirma que cuando la teoría contemporánea se centra en esa dimensión simbólica, pierde la posibilidad de entender el modo en que violencia y burocracia se encuentran unidas.

Graeber hace notar el hecho de que la burocracia tiende a agolparse allí donde se da la violencia (actas de defunción, denuncias…), y esto porque la transparencia burocrática se corresponde con la dimensión no comunicativa de la violencia: la violencia se da como sustitución del diálogo y la comunicación. Así, la primera crítica de Graeber a la burocracia consiste

1 Graeber, David: London Review of Books, vol. 30, n.1, 3 de Junio de 2008. (Versión online: http://www.lrb.co.uk/v29/n22/slavoj-zizek/resistance-is-surrender)

en denunciar que el sistema burocrático gestiona una situación de violencia estructural evitando la responsabilidad de comprender. El ejemplo dado por el autor es el *apartheid*, una situación en la que "la coacción y el papeleo sustituyeron en gran medida la necesidad de comprender a los ciudadanos africanos" (Ibíd., 68). Las situaciones de violencia estructural son situaciones en los que la disimetría en la capacidad de ejercer violencia (en un sentido estrictamente real, es decir, daño físico) sustituye al diálogo y la interpretación, lo que hace que la gestión de cualquier problema pueda relegarse al trámite burocrático ciego, sordo y mudo. La burocracia, respaldada por el monopolio de la violencia, es un modo de gestionar una situación estúpida sin preocuparse por interpretarla. Este análisis encauza la reflexión hacia la pregunta por la posibilidad de una "teoría general de la labor de interpretación" que postularía que el colectivo oprimido se ve obligado en todas las situaciones a hacer un esfuerzo interpretativo para comprender al opresor y a su propia opresión, mientras que el opresor que cuenta con el respaldo de la violencia puede vivir sin preocuparse por comprender al oprimido en ningún caso. Quizás una teoría como esta, precisamente por su adjetivo de "general", exigiría una explicación de situaciones en los que la opresión se ha ejercido, precisamente, como una violencia interpretativa del opresor sobre el oprimido, como es el caso del diagnóstico de la histeria femenina.

Las últimas páginas del primer capítulo deciden recuperar un espíritu sesentayochista para la crítica de la izquierda a la burocracia, afirmando que la constante exigencia de "realismo" por parte de la derecha no esconde otra cosa que un conservadurismo hacia las relaciones de violencia estructural dadas, mientras que demanda para la izquierda el imperativo de la imaginación y "la petición de lo imposible" (Ibíd., 86). Lo que de naíf pudiera tener esta propuesta por abstracta se concreta en la llamada a una forma de "imaginación inmanente" (Ibíd., 95), invocando a Marx para definirla como un modo no alienante de relacionarse con la realidad, es decir, buscar la constante reinterpretación del "estado de las cosas" propiciado por las relaciones de violencia estructural. La libertad existe, a la manera situacionista, en el momento de la revolución; una revolución entendida como la lucha por encontrar sentidos siempre nuevos para

superar el efecto violento y burocrático de la administración del sinsentido y la estupidez. Es esta tesis la que sin duda entronca a David Graeber con la teoría francesa que en más de una ocasión reivindica, reinterpretando a partir de ella términos de la tradición marxista. La propuesta anarquista de Graeber, que se concreta en el último capítulo, consiste en una llamada a la constante reinterpetación imaginativa.

El segundo capítulo es interesante por lo polémico de su tesis, a pesar de que no iguala al primero y al tercero en cuanto a densidad teórica. Fundamentalmente, parte de una interesante caracterización del posmodernismo como una sensibilidad *fin-de-siècle* causada por el desencanto ante los progresos de la tecnología, que a principios de siglo nos prometían coches voladores. Las promesas de la saga original de *La guerra de las galaxias* no se concretaron en lo real, sino en una segunda saga con mejores efectos especiales. Lo que se prometió como desarrollo tecnológico real se tradujo en un notable desarrollo de los efectos especiales y de la simulación. Así, "el momento 'posmoderno' era tan sólo un intento desesperado de tomar lo que de otra manera se sentiría como decepción y disfrazarlo de algo histórico, emocionante y nuevo". La carrera espacial durante la Guerra Fría contribuyó a crear la impresión de que el XX era un siglo de rápidos avances, pero, según el autor, tan pronto como EEUU logró la hegemonía la inversión de capital para la investigación se dedicó exclusivamente al ejército y el ámbito universitario se cargó de un entramado burocrático sin precedentes que pretendía optimizar el progreso científico (fetichizando términos de creatividad, iniciativa y actitud emprendedora) pero que, de hecho, sólo lo entorpecía. Frente a la imagen que el sistema capitalista da de sí mismo como el único sistema que realmente promueve el desarrollo tecnológico y minimiza el trámite burocrático, Graeber afirma que ocurre al contrario. Así, compara el auge del ordenador con el desarrollo de las formas de automatismos industriales durante los siglos XVIII y XIX. Del mismo modo que estos avances "tuvieron el paradójico efecto de convertir a cada vez más personas del mundo en trabajadores a jornada completa, el software que debía librarnos de las responsabilidades administrativas [...] nos ha acabado convirtiendo en administradores a tiempo parcial o total" (Ibíd., 141).

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

El tercer capítulo explora la paradójica relación entre libertad y racionalidad para intentar comprender por qué, a pesar de las muchas dificultades que plantea la burocracia, seguimos amándola. Se opone, de entrada, a la interpretación de que el encanto de la burocracia radica en la comodidad de sus relaciones impersonales, y propone que ésta es en realidad un paradigma de racionalidad subordinada a medios diversos. La idea no es nueva, y se volverá más compleja en el cuarto epígrafe de este tercer capítulo. Sin embargo, de momento es interesante resaltar la genealogía que propone del servicio postal alemán como una base fundamental que posibilitó la unificación alemana. Graeber sugiere que el servicio postal es una tecnología de comunicaciones originalmente utilizada en el ejército que se extendió a la vida cotidiana por su espectacular eficacia, y la propone como un ejemplo de lo que llama "tecnologías poéticas", esto es, tecnologías que ponen su eficacia fría y racional al servicio de fines sociales esencialmente múltiples. En definitiva, el autor afirma que la distinción entre la razón y el sentimiento se ve superada por una idea de racionalidad que ejemplifica mediante la cita de Hume: "La razón es, y debe ser, sólo esclava de las pasiones" (Ibíd., 164). Es decir, la eficacia del servicio postal y la burocracia se pone siempre al servicio de finalidades indeterminadas, permiten administrar eficazmente cualquier cosa con independencia de lo que esta cosa sea. En palabras del autor: "La idea principal de que uno puede hacer una división estricta entre medios y fines, entre hechos y valores, es un producto de la mentalidad burocrática, porque la burocracia es la primera y única institución social que trata los medios para hacer cosas como algo completamente separado de las cosas que hay que hacer" (Ibíd., 164). Graeber aprovecha esta reflexión para afirmar que todo proyecto político que eleve a la racionalidad como fin en sí, que considere que su postura política se basa en la racionalidad, está en realidad ocultando sus verdaderos fines o los valores que realmente lo mueven.

Graeber plantea la imagen romántica de la Edad Media forjada a partir del siglo XIX como una respuesta a la creciente burocratización del mundo, generando una ficción literaria que funcionaba como escapismo hacia un universo fantástico esencialmente anti-burocrático. Analiza cómo, de hecho, la única imagen de proyectos burocráticos o de administración

del mundo aparecen en dichas novelas como el proyecto del villano. Sin embargo, el efecto es siempre afirmar el estado de cosas dado: "los lectores lo disfrutan como escapismo interpuesto y como confirmación de que, al fin y al cabo, un mundo aburrido y administrado es preferible a cualquier alternativa imaginable" (Ibíd., 184). Para evitar el constante estado de guerra de esas novelas, es necesario un orden administrativo. Posteriormente, la mención de los juegos de rol sirve al autor para afirmar que, en último término, el mundo fantástico ha sido burocratizado, lo que sirve de ejemplo de tecnología poética: "Los números son, en cierto sentido, una plataforma para alocadas hazañas de la imaginación, una especie de tecnología poética" (Ibíd., 187). Las tiradas de dados y las jerarquías de poderes terminan siendo la base de la imaginación.

Esta es la reflexión que permite el paso al cuarto epígrafe del tercer capítulo, que contiene la reflexión final sobre la libertad, tomando como hilo conductor la cuestión del juego. Aprovecha la diferenciación inglesa entre *to play* y *game* para afirmar que "el jugar" (*to play*) es libre y los juegos (*games*) son las bases exhaustivamente regladas sobre las que ese ejercicio de la libertad se concreta y se vuelve efectivo. La libre energía poética del jugar se convertiría en aleatoriedad sin reglas de juego. Sin embargo, Graeber pone el acento en la diferencia entre reglas implícitas y reglas explícitas, así como los problemas que surgen de querer explicitar las normas que antes sólo eran implícitas. Lo ejemplifica con lo que llama "el efecto libro de gramática" (Ibíd., 195). Cuando, a la hora de estudiar el lenguaje de una determinada comunidad, se tratan de explicitar las normas que lo rigen, se produce un efecto prescriptivo de fijación de unas reglas que antes eran lo suficientemente flexibles como para permitir ciertas variaciones. Gaeber localiza una paradoja en la idea de libertad, que es "la tensión entre el libre acto de jugar de la creatividad humana contra las normas que está constantemente generando" (Ibíd., 197). La crítica fundamental a la burocracia que el autor extrae de esta paradoja consiste en afirmar que, si bien las estructuras burocráticas suelen generarse como estructuras neutrales que permiten hacer transparentes todos los procesos de decisión, garantizando la libertad de sus participantes, en última instancia estas estructuras sólo producen nuevas formas de dominación y

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

situaciones asimétricas de interpretación que limitan el poder de cambio del "jugar". Es decir, que las burocracias "han creado una situación en la que la búsqueda de la libertad con respecto al poder arbitrario simplemente acaba produciendo más poder arbitrario, y en consecuencia las regulaciones asfixian la existencia" (Ibíd., 202).

Graeber denuncia, en definitiva, un ejercicio perverso de las burocracias que tienen el efecto ineludiblemente reaccionario de mantener las cosas como están. Así, en paralelo a un análisis sobre las tramas de las historias de superhéroes y, en concreto, de la última película de Batman de Christopher Nolan, analiza los movimientos sociales (en particular *Occupy Wall Street*, contemporáneo del estreno de dicha película) como el surgimiento del poder constituyente que siempre escapa a la ley en la medida en que la funda. Siguiendo las conocidas reflexiones de Walter Benjamin y Carl Schmitt sobre el poder constituyente, afirma que las tramas superheroicas son, como la burocracia, esencialmente reaccionarias en la medida en que su virtud consiste en enfrentarse a un villano revolucionario preservando el estado de cosas frente al poder arbitrario del libre juego. En concreto, analiza la figura del Joker como un villano sin proyecto, imagen del libre juego que actúa al margen de toda regulación. Las historias de superhéroes, así como la burocracia, encuentran el libre juego como una potencia únicamente destructiva. La conclusión de Graeber, entonces, es inequívoca: frente a un mundo globalizado, que no significa otra cosa más que globalmente burocratizado, los movimientos sociales y las iniciativas asamblearias de democracia directa aparecen como el poder constituyente, como la afirmación del libre jugar que pone en cuestión las reglas rígidas, frías y transparentes de la burocratización masiva.

Por IÑIGO PÉREZ IRIGOYEN
Universidad Complutense de Madrid
--
ipirigoyen@gmail.com

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 317-323

Falcón y Tella, María José. (2015). *Derecho y literatura.* Madrid: Marcial Pons. 255 pp.

~

Quienes tenemos el privilegio de haber conocido y trabajado con la profesora Falcón nos sentimos en deuda con ella por habernos siempre abierto el camino –y la mente– hacia nuevos campos de investigación. En esta ocasión, la autora de "Derecho y literatura" se adentra en un terreno más humanista y artístico –como ella misma refiere en la Introducción– del ámbito jurídico.

Estructura su estudio en torno a cuatro propuestas, no necesariamente innovadoras todas ellas, aunque sí bien expuestas, fundadas y sistematizadas, cuya base es la clasificación articulada en el "Law and Literature Movement": el "Derecho de la Literatura", "Derecho como Literatura", la "Literatura en el Derecho" y, finalmente el "Derecho en la Literatura".

Nos adherimos a las primeras palabras del catedrático de la Universidad de San Luis (Bruselas), François Ost, quien prologa este libro y es una de las voces más reconocidas en este campo–: "La obra que vamos a leer aparece en el momento idóneo". Y es que, entre las características fundamentales que podemos apreciar en "Derecho y Literatura" está la de su oportunidad, pues encontramos una escasez de estudios sistemáticos sobre la materia.

Destaca en el presente volumen, y no como la menor de sus aportaciones, el carácter didáctico del mismo, a pesar de la extensión del objeto de estudio y su profundidad. Como la misma autora refiere, esta obra se concibe para proporcionar al alumnado universitario del Grado en Derecho un texto tan eficaz –y por tanto sumamente útil– como asequible para abordar con garantías de éxito el estudio entre las relaciones jurídico-literarias. Con todo, ello no implica en forma alguna que la catedrática de Filosofía del Derecho haya descuidado siquiera un ápice, en aras del necesario rigor que es inherente a la condición académica, el carácter de investigación profunda que ha caracterizado la extensa obra de la citada autora.

En la Introducción, la profesora Falcón y Tella hace un repaso de su trayectoria académica, desde la Teoría del Derecho a la Filosofía del Derecho, Moral y Política, justificando la presente investigación por razones obvias: la necesidad de estudiar estas corrientes entre "Derecho y Literatura" desde la cultura jurídica española, ya que es en Estados Unidos donde más referencias encontramos acerca de la referida línea investigadora.

Comienza la exposición, en el capítulo segundo, desde una perspectiva normativa, desde el "Derecho de la Literatura", abordando problemas de disciplinas transversales del Derecho positivo. Así, reúne temas de Derecho Privado –derechos de autor y propiedad intelectual–, de Derecho Penal –censura, pornografía, injurias, calumnias, sedición, xenofobia–, y de Derecho Constitucional –libertad de expresión–, agrupando la legislación relacionada con la actividad literaria.

El siguiente capítulo está dedicado a la perspectiva hermenéutica, al "Derecho como Literatura", analizando textos jurídicos y sentencias a partir de los métodos de interpretación de la narrativa y la retórica, es decir, considerando el discurso jurídico bajo el prisma de su "equiparación" a la condición de texto literario. Este enfoque comparte muchos aspectos con disciplinas como la semiótica jurídica o la teoría de la argumentación jurídica.

Posteriormente, la autora hace una breve referencia a la "Literatura en el Derecho", para aprovechar los recursos literarios con un claro fin didáctico ya que, como refiere la Profesora Falcón, "el Derecho y la poesía no están ni tan próximos ni tan alejados como se podría suponer".

Sin embargo, el peso de la obra que tenemos en nuestras manos recae en su último capítulo, dedicado al "Derecho en la Literatura", con una aproximación crítica al Derecho desde el ámbito literario, analizando cuarenta y seis obras cumbre de la Literatura universal, desde la Edad Antigua hasta la actualidad, en las que encontramos temas tan centrales en nuestros sistemas jurídicos como la ley, la justicia, el poder, la culpa, el castigo, la responsabilidad o la venganza. Se trata de obras que abarcan una diversidad de géneros como la poesía o el cuento, pero en las que sobresale de modo destacado la novela. Los textos de Homero, Sófocles, Cervantes, Defoe, Dumas, Shakespeare, Dickens, Dostoievski, o Melville, por ejemplo,

acaparan buena parte de la lista de obras analizadas. No obstante, también considera otras obras de indudable menor valor literario, pero que ofrecen contenidos relacionados estrechamente con la problemática jurídica , como las novelas de John Grisham.

La utilidad de acercarnos al mundo jurídico desde una perspectiva literaria radica fundamentalmente en desarrollar una perspectiva diferente, que nos permita tratar conceptos e ideas, no ya desde el Derecho positivo– a través de sus códigos y manuales–, sino desde una reflexión e interpretación crítica con la sociedad, las instituciones y el papel que tradicionalmente han venido desempeñando los agentes jurídicos, en especial los jueces. En definitiva, el "Derecho en la literatura" analiza el empleo de conceptos e instituciones jurídicas en los textos literarios.

Así, sin ánimo de extendernos, podemos encontrar asuntos capitales como el conflicto entre la ley y la justicia –en "Billy Budd", de Herman Melville–; el encuentro del hombre con la justicia –en "El Proceso", de Franz Kafka–; el cumplimiento y la interpretación de los contratos –en "El Mercader de Venecia", de William Shakespeare–; la pena de muerte y la moral –en "El Extranjero", de Albert Camus–; o la venganza –en "El Conde de Montecristo" de Alejandro Dumas.

El mayor mérito de la Profesora Falcón y Tella reside en el esfuerzo que ha realizado a la hora de escoger cada una de las obras que se analizan desde el punto de vista de su potencial para entender el complejo mundo de relaciones jurídicas y políticas que se dan en la sociedad. Su empeño no caerá en saco roto ya que cualquiera que se acerque a este texto encontrará una guía fundamental para su desarrollo en las clases prácticas del Grado en Derecho. Podemos asegurar, desde ahora, que el libro que reseñamos se convertirá en breve en un instrumento imprescindible para cualquier docente que pretenda acercar el Derecho a sus alumnos con una metodología moderna, entretenida y eficaz.

Por último, tenemos que destacar también la labor de recopilación bibliográfica –podemos decir que casi exhaustiva– realizada por la autora, que contribuirá a que cualquier persona con inquietudes en la materia objeto de estudio pueda ampliar sus conocimientos e investigaciones.

Podemos afirmar que los estudios de "Derecho y literatura" serán una herramienta eficaz para humanizar la práctica de la abogacía, pues las situaciones que se nos presentan en estas obras literarias sirven para comprender y empatizar con las circunstancias, tanto personales como políticas o sociales, que atraviesan los personajes, acercándonos a sus problemas legales desde una perspectiva más amplia, ayudándonos a comprender mejor los motivos de las actuaciones. Asimismo, también contribuirán a la sensibilización de los agentes judiciales y a mejorar sus habilidades retóricas, como ya en su día hicieran Oliver Wendell Holmes o Learned Hand.

En resumen, nos encontramos ante una obra magnífica que nos brinda la oportunidad de acercarnos a –o reencontrarnos con– las grandes obras clásicas de la literatura universal de todos los tiempos. El conjunto de la obra de María José Falcón y Tella reúne, por todo lo anteriormente expuesto, junto a un gran valor didáctico y suma utilidad para los estudiantes y profesionales del Derecho, un alto nivel científico, fruto de la investigación y larga experiencia de la autora en el ámbito jurídico, que nos presenta un trabajo de inexcusable lectura y materia de reflexión para todos los que nos dedicamos al estudio del Derecho. Confiamos en que los futuros juristas hagan honor a su denominación de "letrados" y se adentren en la lectura de tan extraordinarios textos.

Por NURIA CUADRADO GAMARRA
Universidad Complutense de Madrid
--
nuriacua@ucm.es

ENVÍO DE ORIGINALES

POLÍTICA EDITORIAL

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca (Revista Internacional de Filosofía Política)** comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que

haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas.

Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (by-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

POLICY

The scientific scope of **Las Torres de Lucca (International Journal of Political Philosophy)** will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community

of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 194-195

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Directrices para autores/as

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.

2. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.

3. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: http://www.lastorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path[]=1

4. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.

5. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas [http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument]

6. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).

7. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.

8. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (www.formatoapa.com).

- Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
- Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
- Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
- Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
- Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
- Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".
- Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
- No use negritas.

Ejemplos:

a. Según Jones (1998), "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían" (p. 199).

b. Jones (1998) descubrió que "los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?

c. Ella declaró "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.

9. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos:

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.

- **Libro editado:** Plath, S. (2000).*The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Libro traducido:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Trabajo original publicado en 1814)
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). En *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de http://crownpublishing.com

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science, 5*(2), 109115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve, 19*(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics, 8*. Recuperado de http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, *40*, 1821.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, *144*, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de http://www.salon.com

Proceso de evaluación

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.
2. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: *1°* no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; *2°* excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; *3°* no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; *4°* no enviar el trabajo en el soporte requerido.
3. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
4. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
5. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: *a)* Aceptación incondicional; *b)* Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, *c)* Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; *d)* Rechazo incondicional.
6. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
7. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos)

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 196-201

dictámenes de "aceptación incondicional".

8. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.

9. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: *a)* desistir de su publicación; *b)* reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.

10. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.

11. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de Secciones

Sección	Revisión por pares	Envío abierto
Autores Invitados	No	No
Artículos	Sí	Sí
Recensiones	No	Sí
Traducciones	Sí	Sí
Notas y Discusiones	Sí	Sí

Costos del proceso editorial

1. Costo del proceso de evaluación (APCs): el proceso es 100% gratuito.

2. Costo del envío de artículos: el envío es 100% gratuito.

Licencia de distribución y derechos de autor

1. La revista "Las Torres de Lucca" se distribuye bajo licencia

Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional. Esta licencia implica que los artículos pueden ser descargados e intercambiados siempre y cuando se de crédito a la revista.

2. Los autores de los artículos publicados retienen los derechos de autor sobre los mismos, pudiendo volver a publicarlos siempre y cuando en la/s nueva/s publicación/es se aclare que fueron publicados en esta revista.

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org

Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 196-201

PUBLICATION NORMS

Guidelines for Authors

1. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.

2. Following our editorial policy, commited to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.

3. Submissions must be sent through the following form: http://www.lastorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path[]=1

4. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.

5. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications [http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument]

6. Maximum length of articles is 15,000 words (approx. 30 pages) and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).

7. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and keywords in Spanish and English.

8. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (www.formatoapa.com).

   - Place the number of notes to calls after the dot.
   - Place closing quotation marks before the dot or the comma.

- Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
- To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
- Use italics only for titles of works or words in another language.
- The quotations must be marked with "double" quotes.
- More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
- Do not use bold letters.

For example:

a. According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).

b. Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?

c. She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.

9. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S. (2000). *The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on*

probabilities. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Original work published in 1814)

- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from http://crownpublishing.com

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science, 5*(2), 109115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve, 19*(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics, 8*. Recovered from http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html

Articles in nonacademic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist, 40*, 1821.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek, 144*, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold

truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from http://www.salon.com

Evaluation process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices".
2. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: *1°* Do not refer to the field of the magazine; *2°* exceed the extent established for the type of collaboration; *3°* do not meet formal requirements as directed; *4°* do no not send the work in the required support.
3. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
4. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
5. Articles will receive after evaluation the following labels: *a)* unconditional acceptance; *b)* Acceptance subject to the proposed improvements, *c)* Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; *d)* unconditional rejection.
6. The opinion of the referees is final.
7. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
8. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
9. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: *a)* withdraw its publication; *b)* follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original

ISSN: 2255-3827
lastorresdelucca.org
Las Torres de Lucca
Nº 7 Julio-Diciembre 2015: 202-206

referee so that the modifications can be approved.

10. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.

11. The authors should proofread before publication.

Section policy

Section	Peer Review	Open submission
Invited authors	No	No
Articles	Yes	Yes
Book reviews	No	Yes
Translations	Yes	Yes
Notes and Discussions	Yes	Yes

Editorial process costs

1. Assessment Process Cost (APCs) process is 100% free.
2. Shipping of items Cost: shipping is 100 % free.

Distribution license and copyright

1. The Journal "Las Torres de Lucca" is distributed under **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International**. This license means that the items can be downloaded and exchanged as long as they metion the credits.
2. The authors of published articles retain copyright on them, they can republish them as long as they mention it was first published in Las Torres de Lucca.